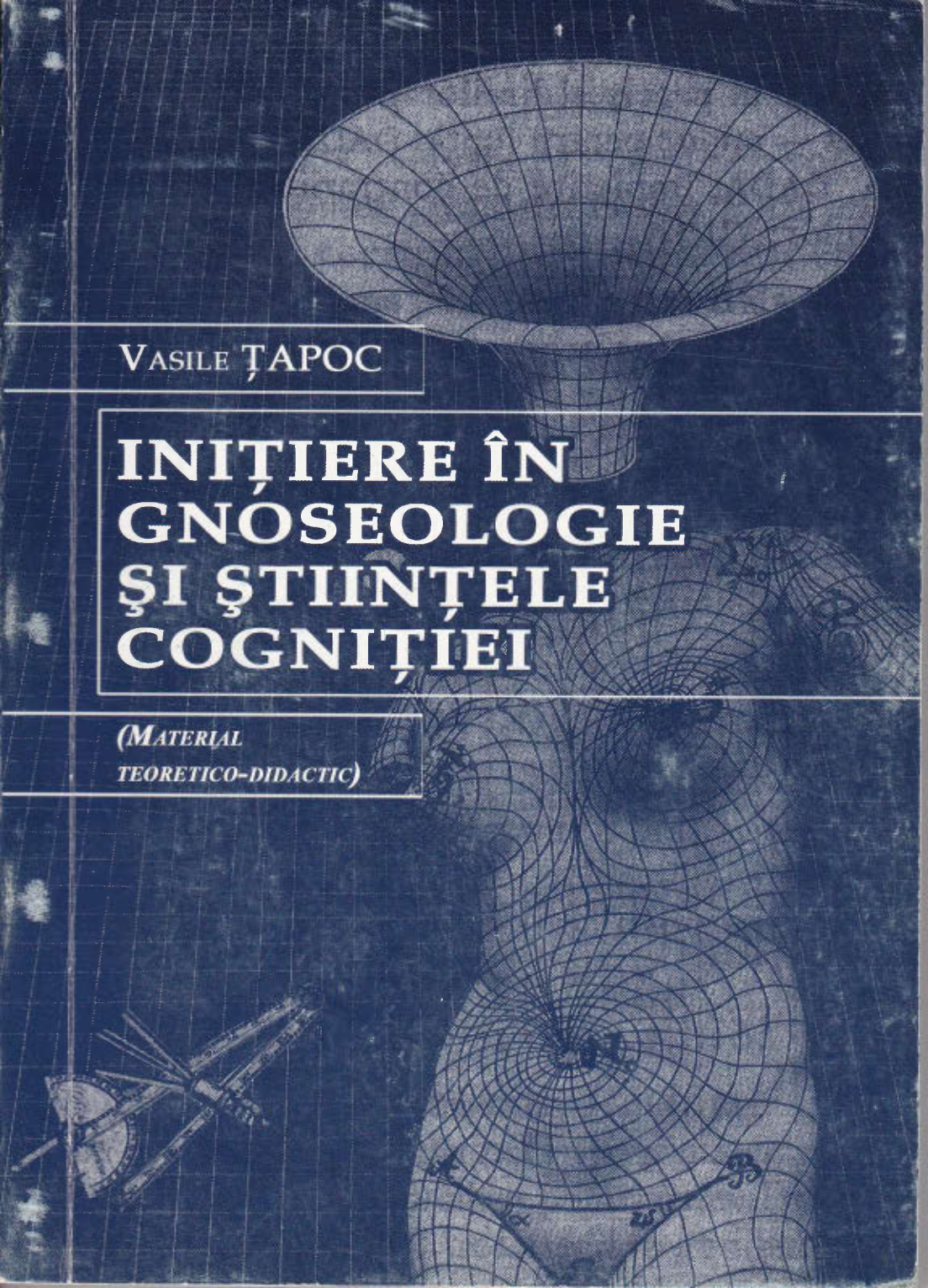


VASILE ȚAPOC

INIȚIERE ÎN GNOSEOLOGIE ȘI ȘTIINȚELE COGNIȚIEI

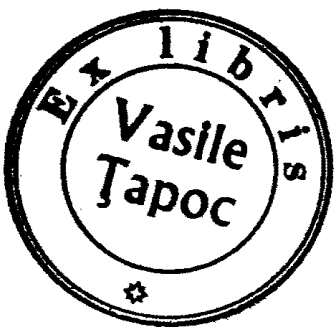
(MATERIAL TEORETICO-DIDACTIC)

UNIVERSITATEA DE STAT DIN MOLDOVA
Facultatea de Asistenţă Socială, Sociologie şi Filolofie
Catedra Sociologie şi Filosofie

Vasile ŢAPOC

Iniţiere în gnoseologie şi ştiinţele cogniţiei

(Material teoretico-didactic)



Aprobat de
Consiliul metodico-ştiinţific
şi editorial al USM

Chişinău, 2007
CEP USM

CZU 165
Ţ 21

Vasile ŢAPOC, *doctor habilitat, profesor universitar*

Iniţiere în gnoseologie şi ştiinţele cogniţiei: *Material teoretico-didactic.* – Chişinău: CEP USM, 2007. – 175p.

Recomandat de Consiliul profesoral al Facultăţii de Asistenţă Socială, Sociologie şi Filosofie

Recenzent – **Eudochia SAHARNEANU**, *doctor habilitat, profesor universitar* (USM)

Descrierea CIP a Camerei Naţionale a Cărţii
Ţapoc, Vasile
Iniţiere în gnoseologie şi ştiinţele congniţiei / Vasile Ţapoc; Univ. de Stat din Moldova. Catedra Sociologie şi Filosofie.- Ch.: CEP USM, 2007.- 176 p.
Bibliogr. P. 137-146 (134 tit.)
ISBN 978-9975-70-057-3
50 ex.

ISBN 978-9975-70-057-3

© Vasile Ţapoc, 2007
© USM, 2007

Cuprins:

Capitolul I. Gnoseologia în cadrul disciplinelor cognitive .. 5
1.1. Gnoseologia – parte integrantă a filosofiei 11
1.2. Temeiuri istorico - filosofice ale constituirii gnoseologiei .. 12
1.2.1. Scepticismul vechi 12
1.2.2. Scepticismul de mijloc 13
1.2.3. Scepticismul nou 14
1.2.4. Scepticismul în epoca modernă 15
1.2.5. Scepticismul în postmodernism 17
Capitolul II. Subiectul cunoaşterii şi conştiinţa. Aspecte ontologice 19
2.1. Interpretarea neurobiologică a raportului conştiinţă – creier 23
2.2. Teoria dublului aspect (numită şi teoria paralelismului dintre minte şi corp) 24
2.3. Teoria evoluţiei emergente a conştiinţei 26
2.4. Teorii psihanalitice asupra structurii conştiinţei 30
2.4.1. S.Freud 30
2.4.2. C.G. Jung 37
2.4.3. A.Adler 49
Capitolul III. Obiectul cunoaşterii 54
3.1. Caracteristicile obiectului cunoaşterii 55
3.2. Criteriile existenţei realităţii fizice 59
3.3. Raportul dintre subiectul şi obiectul cunoaşterii în interpretarea lui Şt. Lupaşcu 61
Capitolul IV. Cunoaşterea obiectivă şi cunoaşterea subiectivă 73
4.1. Cunoaşterea subiectivă 73
4.1.1. Senzaţia 77
4.1.2. Percepţia 79
4.1.3. Reprezentarea 81
4.2. Cunoaşterea obiectivă 83
4.2.1. Cunoaşterea logică 87
4.3. Cunoaşterea filosofică şi cunoaşterea obiectivă 92
4.4. Cunoaşterea ostensivă şi cunoaşterea discursivă 97

Capitolul V. Cunoaşterea experimentală (empirică) şi teoretică 103
5.1. Structura cunoaşterii experimentale 104
5.1.1. Observarea 104
5.1.2. Experimentul 107
5.2. Cunoaşterea teoretică 111
5.2.1. Problema ştiinţifică 111
a) Natura şi geneza problemei 113
b) Structura problemei 114
c) Tipologia problemelor ştiinţifice 115
d) Rolul problemelor în cunoaştere. Probleme şi pseudoprobleme 118
5.2.2.Ipoteza ştiinţifică 120
a) Natura şi rolul ipotezei ştiinţifice 120
b) Evaluarea ipotezelor ştiinţifice 121
5.2.3. Teoria ştiinţifică 124
a) Geneza teoriei ştiinţifice 125
b) Tipologia teoriilor 129
c) Funcţiile teoriilor ştiinţifice 131
5.3. Teorii şi modele, sisteme şi structuri în ştiinţele sociale din epistemologia contemporană 135
5.3.1. Teorie şi previziune a dinamicii sistemelor 136
5.3.2. Teorii şi modele 138
Capitolul VI. Teoria adevărului 140
6.1. Adevăr logic şi adevăr ontologic 141
6.2. Adevărul propoziţiilor ca adevăr–corespondenţă 143
6.3. Teoria adevărului coerenţă 148
6.4. Teoria redundanţei 153
6.5. Teoria deflaţionistă a adevărului 154
6.6. Teoria pragmatică a adevărului 155
6.7. Criteriile adevărului 159

Bibliografie selectivă 163

Capitolul I
GNOSEOLOGIA ÎN CADRUL DISCIPLINELOR COGNITIVE

Ştiinţele cognitive contemporane „... nu există decât de o jumătate de secol".[1] Din ştiinţele cognitive de astăzi fac parte: neuroştiinţele, inteligenţa artificială, psihologia cognitivă, filosofia minţii. De ştiinţele cognitive sunt puternic influenţate lingvistica şi antropologia. Aceste ştiinţe istoriceşte au putut apărea doar în baza constituirii gnoseologiei, adică a cunoaşterii filosofice şi a teoriei filosofice a cunoaşterii.

Prin termenul **gnoseologie** se indică, în împărţirea sistematică a filosofiei, **teoria cunoaşterii,** adică modul în care cunoaştem realitatea, teorie diferită de ontologie şi metafizică, chiar dacă, deseori, este strâns legată de acestea. În literatura teoretică de limbă engleză gnoseologia „este legată de **epistemologie** sau chiar este considerată ca fiind o parte a acesteia"[2]. Identificarea acestora se face în bază etimologică. Termenul **gnoseologie** provine de la două cuvinte greceşti – ***gnosis*** = „cunoaştere" şi ***logos*** = „cuvânt", „raţiune", „teorie", iar **epistemologie** derivă din cuvintele ***episteme*** = „cunoaştere" (adevărată, spre deosebire de ***doxa*** = opinie) şi ***logos*** = „raţiune", „teorie". Cât priveşte obiectul de studiu al gnoseologiei şi epistemologiei, el se aseamănă, deci e înrudit – atât prima, cât şi cea de a doua sunt domenii ale filosofiei teoretice, dar şi se deosebesc. Dacă gnoseologia cercetează condiţiile generale, izvoarele, structura, modul de desfăşurare şi validitatea procesului cunoaşterii, privit ca proces de producere a cunoştinţelor în aspectul lor cel mai general, apoi epistemologia e preocupată de aspectele cele mai generale ale realizării cunoaşterii ştiinţifice şi studierii universului dezvoltării şi funcţionării ştiinţelor.

---

[1] Francisco J. Varela. *Cogniţie şi ştiinţele cognitive.* – În: *Dicţionar de istoria şi filosofia ştiinţelor* / Coordonator Dominique Lecourt. Tr. de Laurenţiu Zoicaş (coord.) şi al. – Iaşi: Polirom, 2005, p.293.

[2] *Enciclopedie de filosofie şi ştiinţe umane* / Tr. de Luminiţa Cosma şi al. – Bucureşti: ALL Educaţional, 2004, p.399.

Raportul dintre **gnoseologie** şi **epistemologie** este unul dintre cele mai strânse. Atât gnoseologia, cât şi epistemologia trebuie să cerceteze valoarea tuturor operaţiunilor cognitive ale subiectului, să stabilească principiile, metodele şi sursele activităţii de cunoaştere în genere pentru a înţelege trecerea de la cunoaşterea obişnuită la cunoaşterea ştiinţifică. Această preocupare este deosebit de intensă de la Kant încoace. În *Critica raţiunii pure*, a cărei vocaţie gnoseologico-epistemologică el o vede în a fi „o invitaţie adresată raţiunii ca să ia din nou asupra ei cea mai dificilă dintre toate sarcinile sale, adică a cunoaşterii de sine şi să instituie un tribunal care s-o garanteze în pretenţiile ei legitime, dar care să poată respinge toate uzurpările ei neîntemeiate"[1]; sarcină cu adevărat dificilă, întrucât, cum remarcă Al.Einstein, lucrul cel mai greu de cunoscut din lume este cunoaşterea însăşi.

Faptul că pe temeiul teoretic al gnoseologiei a apărut un nivel mai înalt al reflexiei filosofice – epistemologia, care e preocupată preponderent de cunoaşterea ştiinţifică, i-a făcut pe gânditori (ca la Gaston Bachelard) ca prin condamnarea preocupării gnoseologiei de cunoaşterea extraştiinţifică să fie negată şi necesitatea colaborării dintre aceasta şi epistemologie. Pentru el, cunoaşterea comună, ca primă experienţă, necritică, prezintă primul obstacol epistemologic, a cărui demolare constituie condiţia *sine qua non* a construcţiei cunoaşterii ştiinţifice. Bachelard susţine că „nu există ... continuitate între teoria cunoaşterii care dă seama de procesele cognitive aşa cum se produc la om în genere, primitiv sau modern, neinstruit sau cult şi epistemologie care cercetează cunoaşterea produsă de savanţi".[2] Pe poziţii înrudite se află şi neopozitiviştii, care recunosc doar pentru cunoaşterea ştiinţifică numele de cunoaştere, cu o precizare foarte importantă: epistemologia e înţeleasă de ei nu ca filosofie a cunoaşterii ştiinţifice, ci ca metateorie ştiinţifică. Cât priveşte cunoaşterea ştiinţifică, apoi aceasta, consi-

[1] Immanuel Kant. *Critica raţiunii pure*. – Bucureşti: Editura Ştiinţifică, 1960, p.13.
[2] Ştefan Georgescu. *Epistemologie*. – Bucureşti: Editura Didactică şi Pedagogică, 1978, p.10.

dera Rudolf Carnap, se situează în prelungirea cunoaşterii comune: „Noi înţelegem aici prin ştiinţă ansamblul enunţurilor cunoscute; nu numai enunţurile pe care le-au formulat savanţii, ci şi acelea cu care se are a face în viaţa curentă. Nu e posibil a separa unele de altele printr-o delimitare precisă".[1] Această indistincţie între gnoseologie şi epistemologie, promovată de R.Carnap, în fond le reduce pe ambele la analiza logică a limbajului.

În analiza raportului dintre gnoselogie şi epistemologie e de preferat interpretarea lui André Lalande care, deşi nu le identifică, nici nu le rupe, opunându-le una alteia. Epistemologia, ca discurs asupra ştiinţei, nu este identificată cu teoria întregii cunoaşteri, adică cu gnoseologia. Epistemologia are în calitate de obiect de studiu un domeniu mai restrâns – ştiinţa şi cunoaşterea ştiinţifică. Ea (epistemologia) este esenţialmente studiul critic al principiilor, al ipotezelor şi al rezultatelor diverselor ştiinţe, destinat a determina originea logică (nepsihologică) şi valoarea lor obiectivă.

Problematica gnoseologică nu e prezentă nici în mitologia primitivă şi nici în doctrinele teologice. Petre P. Negulescu menţiona: „Pentru mintea omenească primitivă... n-a existat nicidecum cunoaşterea, au existat numai obiectele cunoscute. Omul primitiv nu şi-a pus nicidecum întrebarea, care este mecanismul şi care este valoarea funcţiunii de căpetenie a minţii sale, care este adică mecanismul şi valoarea cunoaşterii".[2]

Dat fiind faptul că gnoseologia e parte componentă a filosofiei, aceasta nu înseamnă că ea a apărut o dată cu apariţia filosofiei. Deşi sute şi sute de mii de ani omul a fost angajat în procesul de dobândire a cunoaştinţelor, fără de care nu ar fi putut supravieţui, teoria sa asupra procesului cunoaşterii şi a validităţii cunoştinţelor obţinute va apărea doar în cadrul filosofiei care a atins în antichitatea greacă un nivel de maturitate. Fiind încadrat în sfera acţiunilor practice, omul obţinea cunoştinţe fără a medita asupra felului, condiţiilor şi

[1] *Citat după:* Ştefan Georgescu. *Epistemiologie*, p.11.

[2] Petre P. Negulescu. *Problema cunoaşterii* –În: *Pagini alese*. - Bucureşti: Editura Ştiinşifică, 1967, p.153.

limitelor cunoştinţelor. Pe el îl interesa în primul rând cunoştinţele despre lucruri, fenomene şi procese din natură, dar nu şi despre cunoaştere. Omul era interesat mai întâi să cunoască cum să procedeze în anumite situaţii şi nu era la fel de preocupat de întrebarea: care sunt cauzele că felul cum el procedează se bazează pe cunoştinţe veridice? Altfel spus, cunoaşterea nu e o problemă ce l-ar preocupa pe omul acţiunilor practice, ea e de ordin filosofic şi apare la un nivel relativ înalt al dezvoltării acesteia, adică a filosofiei. După cum relatează în continuare P. Negulescu, „primilor filosofi greci, bunăoară, cunoaşterea lumii li s-a părut ceva de la sine înţeles, ceva care nu constituie o problemă de cercetare şi de rezolvat. Ei erau convinşi că lucrurile sunt aşa cum le cunosc, erau convinşi că mintea lor le poate explica originea lucrurilor, ordinea lor... Şi această convingere era spontană, nu rezulta adică dintr-o lungă serie de reflexiuni mai mult sau mai puţin adânci şi nici nu se întemeia pe o lungă serie de probe mai mult sau mai puţin bine studiate. Punctul de vedere al primilor filosofi greci a fost astfel un dogmatism spontan, un dogmatism cu rezultate oarecum de la sine, din însăşi funcţionarea minţii lor, şi nu un dogmatism reflectat...".[1]

Gheorghe Botiş[2], susţine pe bună dreptate, că problema cunoaşterii s-a ivit în cadrul filosofiei după aprofundarea, înmulţirea şi diversificarea răspunsurilor date problemelor de natură ontologică, pe de o parte. Pe de altă parte, el explică „întârzierea" constituirii problematicii gnoseologice prin dificultăţile înţelegerii complexităţii procesului de constituire a cunoştinţelor, proces ce presupune operaţii logice complicate – compararea, analiza, sinteza, abstractizarea şi generalizarea. Afară de aceasta, gnoseologia, ca parte a filosofiei, preia trăsăturile acesteia. Aşa cun filosofia tratează părţile fără a neglija legătura lor cu întregul, la fel şi gnoseologia vede în cunoaşterea cunoaşterii „...ridicarea minţii la întreg".[3] Axată pe cunoaşterea, preponderent calitativă, filosofia va plasa în centrul întregului omul; astfel, gnoseologia mai poate fi tratată şi drept

[1] Petre P. Negulescu. *Problema cunoaşterii* – În: *Pagini alese*, p.153–154.
[2] Gheorghe Botiş. *Iniţiere în filozofie*. – Iaşi: Chemarea, 1996, p.97–98.
[3] Constantin Noica. *Jurnal de idei*. – Bucureşti: Humanitas, 1991, p.324.

cunoaştere a spiritului de către spirit. Analizând fenomenul specific uman al cunoaşterii, gnoseologia înfăptuieşte un demers prin excelenţă reflexiv, în cadrul căruia omul se autocunoaşte pe sine în calitate de fiinţă raţională cunoscătoare. Deci, ea trebuie considerată drept începutul şi temeiul tentativei umane de cunoaştere a cunoaşterii.[1]

Începuturile reflecţiilor gnoseologice pornesc, pe de o parte, de la filosofia lui Socrate, iar, pe de altă parte, de la reprezentanţii scepticismului. Dacă până la Socrate gândirea era îndreptată spre lucruri, fenomene şi procese, cu el şi după el gândirea se îndreaptă spre concepte şi doar prin mijlocirea conceptului pătrundem în esenţa lucrului. Anume Socrate e primul care a considerat conceptul drept mijloc de pătrundere în esenţă. Astăzi conceptul este considerat „ca mod de cunoaştere mediat şi general deopotrivă şi ca mod de clasificare între gen şi specie, ca intensiune şi extensiune".[2] Cât priveşte gânditorii sceptici Pyrrhon, Aeneisidemos, Sextus Empiricus etc., aceştia au pus începutul discuţiei asupra problemei raportului cu privire la sursele cunoaşterii: simţurile – senzaţiile, percepţiile şi reprezentările sau gândirea (raţiunea) constituie temeiul cunoaşterii. Faptul că ambele cunoştinţe sunt limitate şi că doar completându-se reciproc cunoaşterea poate progresa a fost înţeles o dată cu constituirea gnoseologiei ca parte a filosofiei în epoca modernă.

Gnoseologia e preocupată şi de studierea **structurii cunoaşterii.** Structura desemnează elementele componente ale unei totalităţi de constituire a acesteia într-un sistem. Structura cunoaşterii indică modelul adstract care explică schema de funcţionare şi principiile ce satu la baza coeziunii interne a cunoaşterii. În calitate de elemente de bază gnoseologia evidenţiază: obiectul cunoaşterii, subiectul cunoaşterii, procesul cunoaşterii înfăptuit de subiectul cognitiv prin transformarea în plan spiritual a obiectului cunoaşterii şi rezulta-

[1] Gheorghe Botiş. *Iniţiere în filozofie,* p.98.

[2] Anne–Françoise Schmid, *Concept.* – În: *Dicţionar de istoria şi filosofia ştiinţelor...,* p.343.

tul acestui act, ce ia forma cunoştinţelor. La rândul lor, fiecare element al acestei structuri îşi are propria structură şi condiţii specifice de funcţionare şi manifestare.

Având în centrul preocupărilor problema raportului dintre obiect şi subiect în procesul cunoaşterii, din cadrul gnoseologiei se desprind ramuri mai specializate, cum ar fi teoria adevărului, metodologia cunoaşterii, logica cercetării ştiinţifice, teoria cunoaşterii ştiinţifice – epistemologia etc.

Pentru filosofia marxistă punctul de plecare al oricărei gnoseologii era rezolvarea materialistă sau idealistă a problemei fundamentale a filosofiei, adică a raportului dintre materie şi conştiinţă în aspectul primordialităţii uneia din ele în interpretarea statutului ontologic al realităţii. Centrală pentru gnoseologia materialistă (marxistă) era interpretarea cunoaşterii ca reflectare a existenţei obiective (materiale) în conştiinţa omului. Prin reducerea cunoaşterii la reflectare era neglijată separarea cunoaşterii ştiinţifice în aşa domenii, cum ar fi: domeniul ştiinţelor experimentale, unde domină într-adevăr procesul reflectării în baza folosirii metodei inductive şi a generalizărilor efectuate; domeniul ştiinţelor matematice şi simbolice, din care fac parte matematicile şi logica, şi unde fundamentul îl constituie nu experimentul şi generalizările în baza inducţiei, ci axiomele şi metoda deductivă – şi deci aici nu mai poate fi vorba de nici o reflectare a realităţii obiective, ci de construcţii consistente, de ştiinţele socioumanistice în care accentul se pune la fel nu pe reflectare, ci pe înţelegere în baza folosirii metodei hermeneutice. Din cele relatate observăm cât de îngust era interpretată cunoaşterea în gnoseologia marxistă şi cât de ideologizată era interpretarea ei.

Cât priveşte raportul dintre gnoseologie, teoria cunoaşterii, psihologia cunoaşterii şi epistemologie, el este divers: cu teoria cunoaşterii gnoseologia e sinonim şi aparţine de un domeniu mai larg decât psihologia cunoaşterii, pe care o include. Psihologia cunoaşterii în preocupările ei asupra procesului cunoaşterii cercetează formele senzoriale ale cunoaşterii, specificul cunoaşterii afective, realizat prin emoţii, sentimente şi pasiuni, implicarea inconştientului (subconştientului), condiţiile impli-

cării intuiției în cunoaștere. Epistemologia analizează cunoașterea specializată în obținerea cunoștințelor veridice, adică cunoașterea științifică. Ea rămâne indiferentă față de cunoașterea extraștiințifică: artistică, religioasă, filosofică, pe care nu le poate neglija gnoseologia. Gnoseologia mai pretinde la înglobarea și lămurirea tuturor acestor forme ale cunoașterii, inclusiv ale celor științifice, îndeosebi în aspectul studierii raportului și surselor nivelului emperic și teoretic al cunoașterii științifice.

1.1. Gnoseologia – parte integrantă a filosofiei

Nu există sistem filosofic semnificativ sau mare gânditor în a cărui operă problematica gnoseologică să nu dețină un loc important. Dacă acesta este preocupat de zugrăvirea tabloului universului, a raporturilor care intervin între diferite sisteme materiale, el va ajunge inevitabil și la problemele gnoseologice, deoarece construirea unei imagini despre univers depinde de capacitatea de a cunoaște lumea exterioară. Pentru a construi o teorie asupra lumii trebuie să admitem că putem cunoaște această lume. La fel stau lucrurile cu sistemele filosofice ce sunt preocupate de probleme de etică, axiologie sau filosofie politică. Nu ne putem întemeia nici o decizie sau opțiune etică sau politică dacă nu admitem în prealabil un număr de enunțuri certe sau adevăruri incontestabile în baza cărora am aprecia faptele și conduita oamenilor și am decide asupra viitoarelor noastre acțiuni. Cu greu am putea admite că cineva ar putea elabora concluzii importante în domeniul eticii, logicii sau metodologiei în afara admiterii în prealabil a conceptelor de adevăr, demonstrație sau verificare etc., concepte ce sunt dezvoltate de gnoseologie.

În așa fel, gnoseologia apare ca o componentă necesară a oricărei construcții filosofice cuprinzătoare. Așa cum nu putem face gnoseologie în afara supozițiilor ontologice, tot așa nu putem dezvolta nici unul din domeniile fundamentale ale filosofiei, etică, logică, metodologie, epistemologie, teorie a sistemelor etc. în afara unei angajări gnoseologice.[1]

---

[1] *A se vedea*: Cornel Popa. *Teoria cunoașterii: perspectivă semiotoco-praxiologică asupra actului cunoașterii*. – București: Editura Științifică, 1972, p.11-12.

1.2. Temeiuri istorico-filosofice ale constituirii gnoseologiei

Tendinţele relativiste şi sceptice din filosofia sofiştilor au căpătat o elaborare sistematică în **scepticismul grec.**[1] Dezvoltându-se în opoziţie cu filosofiile lui Platon şi Aristotel, cu stoicismul şi epicurismul, scepticismul constituie o argumentare metodică a imposibilităţii obţinerii adevărului în cunoaştere. Deşi despre o şcoală filosofică sceptică nu poate fi vorba, totuşi în secolul al IV-lea î.Hr. are loc prima încercare de a expune ideile sceptice care au avut şi urmaşi. Astfel, putem vorbi despre: 1) **Scepticismul vechi;** 2) **Scepticismul de mijloc;** 3) **Scepticismul nou.**

1.2.1. Scepticismul vechi a fost întemeiat de Pyrrhon din Elis. De la el nu s-a păstrat nici o lucrare. Filosofia lui este una practică, o înţelepciune a vieţii. Calea spre fericire, consideră el, include: liniştea sufletească (***ataraxia***), lipsa de patimi (***apathia***), nepăsarea şi seninătatea. Pentru a se ajunge la ataraxie, Pyrrhon cerea să ţinem cont de două „principii":

1. Lucrurile sunt şi rămân în esenţa lor incognoscibile. Ceea ce ştim despre ele se reduce la păreri contradictorii. La fel stau lucrurile şi în privinţa răului şi binelui, dreptăţii şi nedreptăţii - căci totul este totuna - când bine, când rău, după cum sunt şi împrejurările.

2. De aceea, trebuie să ne abţinem de la orice judecată şi să ne mulţumim cu tăcerea. Şi atunci toate problemele se vor rezolva de la sine.

Pironienii consideră că nici cu privire la ce văd sau aud nu se pot pronunţa cu certitudine. Ei susţin că doar sunt impresionaţi şi afectaţi în aşa fel de parcă ar vedea şi ar auzi. Şi chiar acele lucruri care produc în ei stările acestea le cercetează în ce fel sunt, în ce mod se produc şi susţin că certitudinea adevărului este insesizabilă din cauza confuziei criteriilor a ceea ce este adevărat sau fals. Din aceste motive, Pyrrhon afirma: „Nu e un lucru mai degrabă astfel decât altfel, sau decât nici aşa, nici aşa". Scepticii spun că

---

[1] *A se vedea*: Vasile Ţapoc. *Iniţiere în istoria filosofiei universale.* – Chişinău: CEP USM, 2002, p.107–111.

nu avem indicii siguri despre adevăr, că nu putem percepe şi cunoaşte proprietăţile adevărate ale lucrurilor, căutând să demonstreze şi să propovăduiască aceasta în mai multe modalităţi.

Pyrrhon a avut şi urmaşi. Cel mai talentat din ei a fost Timon (323–235 î. Hr.). Acesta susţine că cine vrea să ajungă la liniştea sufletească trebuie să ştie trei lucruri: 1) Cum sunt lucrurile? 2) Cum să ne comportăm faţă de acestea? 3) Ce folos avem din această comportare? La aceste întrebări el răspunde astfel: 1) Felul cum sunt lucrurile în sine nu vom putea şti niciodată. Percepţiile noastre se raportează numai la felul cum ne apar nouă aceste lucruri, aşa că părerile şi concepţiile noastre despre lucruri se bazează numai pe obişnuinţă. Oricărei afirmaţii despre lucruri i se poate opune cu acelaşi temei o contraafirmaţie. 2) Noi nu putem afirma niciodată ceva cu siguranţă şi să zicem: este aşa, ci cel mult: mi se pare că ar fi aşa, ceea ce înseamnă că este mai bine să ne reţinem de a afirma ceva apodictic cu privire la adevărul despre lucruri.[1]

1.2.2. Scepticismul de mijloc îl are în calitate de cel mai mare reprezentant pe Carneades din Cirene (217–132 î. Hr.). El nu s-a limitat să demonstreze imposibilitatea cunoaşterii, ci a căutat să elaboreze o teorie a probabilităţii. În această teorie el evidenţiază trei grade de probabilitate: 1) reprezentări ce semnifică ceva în sine şi nimic mai mult; 2) reprezentări cu un anumuit grad de probabilitate de a conţine adevărul şi de a nu contrazice alte reprezentări; 3) reprezentări veritabile sub aspectul adevărului, confirmate în repetate rânduri de experienţă. De exemplu, am reprezentarea unui lucru încolăcit şi atunci pot zice: aceasta este o frânghie sau un şarpe (probabilitatea de primul grad). Faptul că nu se mişcă întăreşte probabilitatea că nu este un şarpe (probabilitate de gradul al doilea). Iar dacă lovesc corpul respectiv şi acesta nu se miscă spontan ca un corp viu, pot zice, cu al treilea grad de probabilitate, că aceasta este cu adevărat o frânghie.[2]

---

[1] Nicolae Balca. *Istoria filosofiei antice.* - Bucureşti: Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1982, p.281.

[2] *Ibidem*, p.282.

1.2.3. Scepticismul nou (sec. I î. Hr. – sec. III d. Hr.) apare şi se dezvoltă în Alexandria. În sec. I î. Hr. Enesidem din Cnosos a formulat 10 moduri de îndoială – **tropi** pironieni:

1) fiinţele însufleţite sunt diferite şi percep în mod diferit obiectele şi nu se ştie care din perceperi sunt adevărate;
2) oamenii şi ei sunt diferiţi între ei – concluzia este aceeaşi ca şi mai sus;
3) simţurile noastre diferă şi furnizează despre acelaşi obiect date diferite (o picătură de apă are relief pentru văz, dar nu şi pentru pipăit);
4) omul percepe lucrurile în mod diferit după starea în care se află, după vârstă etc.;
5) perceperile diferă după poziţia în care se află omul faţă de obiectul perceput (vâsla apare frântă în apă, dreaptă în aer etc.);
6) nici un lucru nu este izolat de celelalte, perceperile au ca obiect nu un lucru, ci un amestec;
7) aceleaşi lucruri sunt percepute diferit, după cantitatea lor şi după amestecul în care se află (nisipul e aspru când ţinem în mână câteva fire, dar e moale când o cantitate mai mare lunecă peste mâna noastră);
8) relativitatea cunoştinţelor noastre;
9) perceperea diferită a obiectelor în raport cu frecvenţa contactului cu ele (soarele, deşi e mai mare şi mai puternic, ne impresionează mai puţin decât o cometă);
10) diferenţele de obiceiuri, de concepţii, de mod de viaţă sunt şi ele cauze ale perceperii diferite a aceloraşi lucruri.[1]

Tropii lui Enesidem se împart, după substratul de la care pornesc, în două grupe: senzoriale şi judecăţi logice. Urmaşul lui Enesidem, Agrippa (sec. I d. Hr.), a redus numărul tropilor la cinci:

1) contradicţiile diferitelor păreri despre acelaşi lucru;
2) nevoia de a merge la infinit pentru a argumenta ceva (regresul la infinit);
3) relativitatea cunoştinţelor senzoriale;

[1] Aulus Gellius. *Nopţile antice* / Tr. de David Popescu. – Bucureşti: Editura Academiei, 1965, p.277–278.

4) apelarea dogmatică a filosofilor la un principiu, pe care îl socot a fi ultim şi evident prin sine însuşi, pentru a se salva de fatalul regres la infinit;
5) orice principiu (A) folosit pentru a dovedi o afirmaţie (B) are el însuşi nevoia de afirmaţia întrebuinţată (B) pentru a fi întemeiat la rândul său, deci orice dovedire este ori un regres la infinit, sau un cerc vicios, o dialelă, o învârtire pe loc.[1]

Astfel, scepticismul generează paradoxul, sesizat încă de Carneade (217–132 î. Hr.), care era dipus să se îndoiască în îndoiala sa proprie. Scepticii, după cum a putut fi observat din cele relatate mai sus, au încercat să depăşească acest paradox prin reducerea negaţiei totale a cunoşterii la atitudinea de suspendare a oricărei afirmaţii.

1.2.4. Scepticismul în epoca modernă. În epoca modernă, problematica scepticismului a suferit profunde transformări, mai ales ca urmare a folosirii de către ***René Descartes*** (1596 - 1650) a îndoielii ca treaptă preliminară în cercetarea certitudinii. În Partea a 4-a a *Discursului asupra metodei de a ne conduce bine raţiunea şi de a căuta adevărul în ştiinţe* (1637) el demonstrează că nici chiar îndoiala cea mai radicală nu poate anula primul adevăr, acela după care subiectul, ştiindu-se capabil să gândească, nu poate să nu afirme adevărul existenţei sale: *cogito ergo sum* (gândesc, deci exist). Astfel, nu îndoiala, ci certitudinea devine piatra de încercare a oricărei gnoseologii din această perioadă; nu suspendarea judecăţii, ci, dimpotrivă, convingerea că practica presupune în mod necesar adeziuni la convingeri ferme. „Îndoiala păstrează un rest de justificare teoretică numai atunci când este folosită în procesul sublimării în direcţia certitudinii; în schimb, tentativa de a o declina în cazul practicii coerente sfârşeşte prin a primi în judecata modernilor caracteristicile de „extravaganţă" şi nebunie..."[2]

---

[1] Nicolae Balca. *Istoria filosofiei antice*, p.283.
[2] *Enciclopedie de filozofie şi ştiinţe umane*, p.966.

Scepticimul atenuat sau moderat al lui ***David Hume*** (1711 – 1776). Ideile gnoseologice principale sunt expuse de filosoful scoţian în lucrarea *Tratat asupra naturii omeneşti* (1739–1740) şi continuate în *Cercetări asupra intelectului uman* (1748). Prima lucrare a apărut din ambiţia de a extinde şi la cunoaşterea naturii umane metoda experimentală, aplicată de Isaac Newton (1642–1727) la ştiinţele naturii. În problematica gnoseologică *Tratatul* propune o teorie a inferenţelor, care se bazează pe relaţia de la cauză la efect. D. Hume refuză să vadă în această relaţie un raport observat *a priori* ca un raport matematic. Pentru el problema nu e de a şti în ce constă eficacitatea cauzei, ci de a şti de ce credem în necesitatea raportului cauzal. Această credinţă are la origine obişnuinţa, care ne face să anticipăm evenimentul ce va veni din observaţiile repetate. Credinţa în cauzalitate nu este o prejudecată. Credinţa în cauzalitate se sprijină în cele din urmă în întregime pe imaginaţie.[1]

În lucrarea *Cercetări asupra intelectului uman* D.Hume adoptă un sens mai moderat şi constructiv al tematicii sceptice. El abandonează „îndoiala universală" şi atribuie o funcţie pozitivă unei forme de „scepticism moderat", al cărui scop principal ar fi în a ne face „să restrângem cercetările noastre la subiectele care sunt mai adecvate capacităţilor mai limitate ale intelectului nostru".[2] Altfel spus, scepticismul moderat al lui D.Hume constă în conjugarea conştiinţei limitelor intelectului şi a sensibilităţii cu cercetarea pozitivă a principiilor orientative interne ale experienţei.

Ulterior, scepticismul a evoluat în gnoseologia modernă în agnosticism – doctrină ce proclamă incognoscibil ceea ce transcende cadrul experienţei fenomenale sau empirice (divinitatea, spre exemplu), devenind astfel o concepţie a limitelor raţionalităţii. În etosul modernităţii se află cea mai profundă

---

[1] Denis Huisman. *Dicţionar de opere majore ale filosofiei* / Tr. de Cristian Petru şi Şerban Velescu. – Bucureşti: Editura Enciclopedică, 2001, p.444–445.

[2] *Citat după*: Gianni Paganini. *David Hume.* – În: *Enciclopedie de filosofie şi ştiinţe umane*, p.457.

conştientizare filosofică a potenţialităţilor şi limitelor raţiunii umane. Aici se include contribuţia lui ***Immanuel Kant*** (1724-1804) şi a întregului raţionalism modern. Im. Kant cu cele trei *Critici* ale sale rămânând şi astăzi autorul de referinţă pentru abordarea istorică a analizei raţiunii, inclusiv în procesul cunoaşterii. Critica tripartită a raţiunii realizată de Im. Kant reprezintă centrul din care au rezultat efecte ulterioare în discursul modernităţii. Acestea sunt atât de importante, încât cu greu pot fi supraestimate. Critica concepută de Im. Kant se dezvăluie într-o structură bivalentă: „Pe de o parte, este acuzativă, menită să înlocuiască tezele metafizice dogmatice stabilite de tradiţie; pe de altă parte, este genitivă, angrenată în critica reflexivă a resurselor raţiunii prin care răspunde provocărilor scepticismului. Prin ea a fost inaugurat programul modern al raţionalităţii critice care asigură trecerea prin strâmtorile filosofice, astfel încât să evite Scylla dogmatismului şi Carybda scepticismului".[1]

Conceptul kantian al raţionalităţii critice este în acelaşi timp transcendental şi autonom. „Critica" raţiunii capătă postură transcendentală prin demonstraţia faptului că există condiţii universale şi necesare care fac posibilă cunoaşterea. În pofida faptului că începe cu experienţa, cunoaşterea nu apare din experienţă, ci îşi are originea sa autentică în formele intuiţiei, în schema imaginaţiei şi în categoriile intelectului, care există *a priori* în spiritul uman. Cunoaşterea n-ar fi posibilă fără aceste forme, scheme şi categorii. Conform lui Im. Kant, scepticul trece cu vederea tocmai acţiunea acestor determinante transcendentale, care nu provin din experiment, dar care constituie condiţiile indispensabile pentru determinarea cunoaşterii în cadrul experienţei. Autonomia sa – raţiunea şi-o manifestă din plin în domeniul raţiunii practice.

1.2.5. Scepticismul în postmodernism. Acesta se manifestă într-o formă ascunsă, mascată. fiind o reacţie la raţionalismul modernităţii. Deşi nu există nişte parametri generali care ar permite

[1] Calvin O. Schrag. *Resursele raţionalităţii. Un răspuns la provocarea post-modernă* / Tr. de Angela Botez şi Argentina Firuţă. – Bucureşti: Editura Ştiinţifică, 1999, p.30.

selectarea gânditorilor pentru această doctrină, totuşi, în viziunea lui C.O. Schrag, a fi modernist înseamnă a „înlătura diferenţa dintre cultura înaltă şi cea de masă"[1]; înseamnă „a spune adio raţiunii, a discredita logosul, a arunca peste bord tendinţa spre unificare şi a celebra diferenţa, pluritatea şi multiplicitatea..."[2] După cum menţionează şi alţi cercetători, „Lyotard, Deleuze, Derrida sunt doar câteva exemple ale practicării unei **politici a opiniei** şi a detaşării de **o politică a raţiunii**".[3] Această „debarasare" de raţionalitate, ca trăsătură esenţială a omului în activităţile sale cognitive şi practice, ne-o ilustrează şi *Anexa* la publicaţia la care ne-am referit mai sus. Această *Anexă* demonstrează că termenul „scop" din modernism este înlocuit în postmodernism prin termenul „joc".[4] Consecinţele axiologice şi gnoseologice sunt evidente: dacă modernitatea e preocupată de „scopul vieţii", postmodernitatea e preocupată de „viaţă ca joc". Va calcula cineva şi cândva care vor fi roadele jocului iresponsabil, consecinţele lui pentru formarea concepţiilor despre viaţă a celor care iau necritic şi folosesc ca punct de plecare această filosofie la modă?

Conştientizând lacunele raţionalităţii, C.O. Schrag în combaterea opiniilor scepticismului latent se bazează pe noţiunea de transversabilitate, care are menirea de a demonstra supradeterminarea raţională a sistemului cognitiv-practic al acţiunii omului. El susţine că „raţiunea este transversală multiplicităţii practicilor noastre discursive şi nondiscursive. Extinsă, ideea constă în susţinerea faptului că raţiunea este operativă într-un mod transversal, prin discurs şi acţiune, cuvânt şi faptă, vorbire şi scriere, ascultare şi citire..."[5]

---

[1] Calvin O. Schrag. *Resursele raţionalităţii. Un răspuns la provocarea post – modernă* / Tr. de Angela Botez şi Argentina Firuţă, p.36.

[2] *Ibidem*, p. 38–39.

[3] Camelia Grădinaru. *Discursul filosofic ca strategie de seducţie: cazul Baudrillard.* – În: *Argumentum. Caietele seminarului de Logică discursivă şi Teoria argumentării şi Retorică.* – Iaşi: AXIS, 2003, p.125.

[4] *Ibidem*, p.156.

[5] Calvin Otto Schrag, *Resursele raţionalităţii*, p.40.

Capitolul II
SUBIECTUL CUNOAŞTERII ŞI CONŞTIINŢA. ASPECTE ONTOLOGICE

Cunoaşterea este de neconceput fără prezenţa unei conştiinţe, care devine tot mai ştiutoare pe parcursul înaintării în procesul de îmbogăţire cu noi cunoştinţe. După cum relatează Mircea Florian, „conştiinţa e numită şi subiect **cunoscător,** sau pur şu simplu **cel ce cunoaşte** (evidenţierile de aici şi din citatele care vor fi folosite ulterior în text vot fi doar ale autorilor cărora le aparţin citatele respective – *V.Ţ.*)".[1] În termenul „cunoscător" este sesizată una dintre funcţiile de bază ale conştiinţei – cea de a şti.

Etimologia termenului „conştiinţă" provine din latinescul *conscientia* – cunoaştere (în comun); cunoştinţă; înţelegere; părere, convingere, sentiment; conştiinţă (morală, de sine).[2] E important a ţine cont de faptul că pentru M.Florian „subiectul, întrucât cunoaşte, şi obiectul, întrucât e cunoscut, stau în raport cu termenul de cunoaştere, nu însă între ei... Cunoştinţa nu e o **relaţie** între subiect şi obiect, ci subiectul şi obiectul stau în relaţie, ca **simpli termeni**, cu noţiunea de cunoştinţă".[3] Nu e greu a observa că M.Florian nu leagă, nu vorbeşte despre relaţia nemijlocită dintre subiectul şi obiectul cunoaşterii, ci o mijloceşte prin procesul cunoaşterii, pentru a nu cădea, pe de o parte, pradă solipsismului – pentru care a exista înseamnă a fi preceput, adică cunoscut şi, pe de altă parte, a depăşi aporia ivită în calea reflexiei filosofice, legată de „relaţia" dintre conştiinţa ideatică şi obiectul material. Aporia, adică dificultatea, constă în următoarele: cum poate ieşi conştiinţa din sine pentru a ajunge obiectul transcendent, aflat în afara ei; cum se poate înstrăina de sine şi totuşi să rămână ceea ce este pentru a cunoaşte? Dacă aş cunoaşte ceva în afară de mine, ar trebui ca eul să înceteze de a mai fi în sine, evadând în afară de sine. M.Florian depăşeşte acest moment deloc simplu pentru înţelegerea cunoaşterii prin argumen-

---

[1] Mircea Florian. *Cunoaştere şi existenţă.* – Bucureşti: Societatea Română de Filosofie, 1939, p.172.

[2] *Dicţionar latin – român.* – Bucureşti: Editura Ştiinţifică, 1962, p.163.

[3] Mircea Florian. *Op. cit.*, p.172.

tul că „...cunoaşterea e un proces în conştiinţă; a cunoaşte este a aşeza ceva în conştiinţă. ...prin actul cunoaşterii obiectul, fiind introdus în conştiinţă, suferă modificări, e oarecum asimilat, leapădă natura sa iniţială, devine un conţinut de cunoştinţă, o simplă imagine..., ia ceva din natura sufletească sau umană".[1] Prin interiorizarea cosmosului în procesul cunoaşterii se produce un act antropomorfic. Antropomorfismul gnoseologic e cel mai hotărâtor şi inevitabil act cognitiv al conştiinţei, considera filosoful român.[2] De aici e firească şi concluzia la care ajunge el: „Ontologicul primează asupra cunoaşterii".[3]

În aşa fel, determinarea naturii cunoaşterii e inseparabilă de interpretarea determinării esenţei conştiinţei. Şi atunci să ne oprim asupra analizei „lumii" conştiinţei. Dar, înainte de toate, se cere o precizare pentru a înlătura unele nedumeriri. Încercând să lămurim procesul cunoaşterii prin evidenţierea trăsăturilor funcţionării conştiinţei, noi am proceda „pe dos", adică alogic. În mod normal, complexitatea este explicată prin ceva mai simplu şi nu invers. În cazul nostru, conştiinţa, complexitatea structurii şi funcţionării acesteia ca întreg trebuie să folosească la înţelegerea complexităţii cunoaşterii într-un mod deosebit – nu reducţionist, ci prin analogie – complexitatea conştiinţei trebuie să scoată în lumină complexitatea procesului cognitiv.

Conştiinţa. După cum relatează epistemologul român Angela Botez, „conştiinţa", sub multiplele ei semnificaţii, reprezintă unul dintre conceptele principale ale filosofiei, din antichitate şi până în secolul al XXI-lea, regăsindu-se în principalele ştiinţe despre om. Conceptul se referă la mari enigme ce stau încă în faţa gândirii: legătura spiritului, sufletului, mentalului cu materia, corpul, creierul; comunicarea lumii umane...

Evoluţia istorică a conceptului „conştiinţă" produsă în cadrul filosofiei, dar şi în ştiinţă, relegie, artă şi morală, a fost una continuă de la începuturi şi până astăzi. Şi e normal să fie aşa, având în vedere cuplurile categoriale în care se implică conştiinţa, ideile şi teoriile

[1] Mircea Florian. *Cunoaştere şi existenţă,* p.177.
[2] *Ibidem.*
[3] *Ibidem,* p.179.

ştiinţifice care au luat-o drept obiect: la început psihologia, apoi ştiinţele computeriale, inteligenţa artificială, neuroştiinţa – pe de o parte; ştiinţele sociale şi ale comunicării – pe de altă parte.

Tema mentalului şi a conştiinţei se anunţă a fi de mare importanţă pentru ştiinţa, tehnica şi filosofia mileniului al III-lea".[1]

Astfel, printre „enigmele" funcţionării conştiinţei, ce rămân nerezolvate până în secolul al XXI-lea, figurează problema **legăturii** ei nu doar cu lumea exterioară, care devine obiect al cunoaşterii şi despre care am relatat mai sus, ci şi cu partea materială din cadrul subiectului cunoaşterii, adică problema legăturii conştiinţei cu corpul uman. Că conştiinţa, care la început era identificată cu sufletul – termen ce şi astăzi în limbajul comun e sinonim cu conştiinţa, e undeva în corp, în creier, pare a fi un fapt indiscutabil. Discutabil e locul şi formele legăturii cu corpul, cu creierul uman, sau, mai exact, cu sistemul nervos. Dar aici mai apare o problemă. S-a spus că prin cunoaştere, care e componenta de bază a conştiinţei, noi „posedăm" lucrul cunoscut, dar îl posedăm într-un mod specific, de fapt posedăm nu lucrul, ci imaginea lucrului cunoscut. Adică, cunoaşterea, în toată complexitatea ei, este o imagine, o oglindire, o reflectare a lucrurilor, fenomenelor şi proceselor cunoscute. Şi de aici ne dăm seama că nu mai putem localiza imaginile în corp, în creier, ci doar în conştiinţă, cu toate că conştiinţa continuă să fie localizată, pe bună dreptate, tot în corp.

Astăzi în tratarea problemei filosofico-ştiinţifice a raportului minte – corp se conturează următoarele poziţii: 1) *poziţii moniste,* în care se admite fie existenţa corpului, fie cea a conştiinţei; 2) *poziţii dualiste,* în care se justifică existenţa lor separată; 3) *poziţii ce îmbină monismul cu dualismul;* 4) *poziţii ce caută să evadeze din distincţia corp – minte,* cei doi termeni ai distincţiei fiind trataţi ca aspecte diverse dar coprezente ale aceleiaşi realităţi.[2]

---

[1] Angela Botez. *Filosofia şi ştiinţa conştiinţei.* – În: *Filosofia conştiinţei şi ştiinţele cognitive* / Concepţia, coordonarea, redactarea volumului şi definitivarea traducerilor Angela Botez şi Bogdan M. Popescu. - Bucureşti: Cartea Românească, 2002, p.6.

[2] *A se vedea*: Alessandro Antonietti. *Problema minte – corp.* - În: *Enciclopedie de filosofie şi ştiinţe umane...*, p.682–683.

Poziţia monistă se manifestă prin promovarea uneia din cele două posibilităţi: fie prin eliminarea corpului în favoarea minţii, fie prin eliberarea minţii în favoarea corpului. Prima rezolvare e numită fenomenalistă, în care unicul gen de realitate efectivă este de natură mentală, adică toată realitatea, chiar şi aceea care apare cu caracterele corporalităţii, este reprezentare mentală. Spre deosebire de realitatea materială, despre acest gen de realitate se poate vorbi cu calificativul de „ceea ce nu poate fi descris formal sau nu are un comportament formal".[1] Cea de-a doua e de nuanţă materialistă, care acordă primatul corporalităţii. Această poziţie este în esenţă reducţionistă. O formă de monism, materialism monist este *fizicalismul*. Acesta consideră întreaga realitate de natură corporală şi susţine că ea trebuie să fie descrisă şi explicată în termenii ştiinţei fizice, cu aparatul lingvistic şi conceptual al fizicii.

În calitate de exponent mai mult sau mai puţin tipic al fizicalismului contemporan poate servi reprezentantul Şcolii de la Arizona Stuart Hameroff (n. 1947). Fapt ce relevă că trăsăturile enigmatice ale mecanicii cuanticii şi ale conştiinţei determină ca aceste două domenii să fie cercetate în corelaţie. S-au găsit efecte cuantice în creier, dar s-a folosit şi descrierea conştiinţei pentru interpretarea mecanicii cuantice. Pe baza teoriilor şi metodelor cuantice, a teoriei lui Bohm, a lui Everrett, a concepţiilor lui Schrödinger, Wigner, a teoremei lui Bell, a concepţiei colapsului interpretărilor, a efectului de observator, a teoriei câmpului cuantic – consideră S.Hameroff – se produce o cotitură paradigmică în modelarea mentalului.[2] Thomas Nagel (n. 1932) este printre primii contemporani care a propus argumente anti-reducţioniste în abordarea conştiinţei şi a fenomenelor mentale.[3] El susţine că analizele reducţioniste ale fenomenelor mentale eşuează pentru că pierd din vedere cea mai importantă trăsătură a conştiinţei, modul ei respectiv de a fi, şi anume: caracterul ei subiectiv. Fizicalismul nu oferă o analiză exhaustivă, deplină

---

[1] Mihai Drăgănescu. *Inelul lumii materiale*. – Bucureşti: Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1989, p.435.

[2] Angela Botez. *Filosofia şi ştiinţa conştiinţei*, p.61.

[3] Thomas Nagel. *Veşnice întrebări* / Tr. de Germina Chioroiu. – Bucureşti: ALL, 1996.

a conştiinţei, deoarece exclude preocupările de aspectul subiectiv, singurul fundamental, legat de înţelegerea esenţei conştiinţei. Concluzia lui Th.Nagel „nu este aceea că fizicalismul ar fi fals, ci, mai degrabă, că reprezintă o poziţie pe care nu o putem înţelege, pentru că nu avem nici o idee despre cum ar putea fi el adevărat".[1]

2.1. Interpretarea neurobiologică a raportului conştiinţă – creier

Intenţia reducţionistă a fizicalismului este reluată într-o abordare ştiinţifică în care locul fizicii este ocupat de către neuroştiinţe. Patricia S.Churchland (n. 1943), specialist în neuroştiinţă, filosofia mentalului şi a ştiinţei, nu-şi ascunde principiul reducţionist al interpretării conştiinţei. În studiul *Poate neurobiologia să ne înveţe ceva despre conştiinţă?* ea susţine: „Presupunând că neuroştiinţa poate dezvălui mecanismele fizice ce servesc funcţiilor psihologice, eu pornesc de la premisa că într-adevăr creierul este cel care realizează aceste funcţii – acele capacităţi ale minţii umane reprezintă de fapt capacităţi ale creierului uman...

În plus, sunt convinsă că strategia corectă de înţelegere a capacităţilor psihologice este în mod esenţial reducţionistă, ceea ce înseamnă, în linii mari, că înţelegerea mecanismelor neurobiologice nu reprezintă un lux, ci o necesitate".[2] Pentru P.S. Churchland adoptarea strategiei reducţioniste înseamnă încercarea de a explica nivelurile macro (proprietăţile psihologice) în termeni de micro-niveluri (proprietăţi ale reţelei neurale). Cât priveşte şansele de a reuşi ale acestei strategii, acestea, după cum mărturiseşte cercetătoarea canadiano-americană, sunt următoarele: „Dacă ştiinţa va reuşi să reducă în cele din urmă fenomenele psihologice la cele neurobiologice, fără discuţie, reprezintă o altă problemă empirică".[3] Judecând după rezultatele obţinute, şansele nu sunt chiar

---

[1] Bogdan M. Popesccu. *Cele două feţe ale conştiinţei.* – În: *Filosofia conştiinţei şi ştiinţele cognitive...*, p.320.

[2] Patricia S. Churchland. *Poate neurobiologia să ne înveţe ceva despre conştiinţă?* – În: *Filosofia conştiinţei şi ştiinţele cognitive...*, p.208.

[3] *Ibidem.*

mari, deoarece fenomenele cercetate sunt extrem de complexe. Iată ce relatează în 1992 P.S. Churchland: „Sistemul nervos uman prezintă un registru impresionant de capacităţi complexe, incluzând: percepţia, învăţarea şi reamintirea, planificarea, luarea deciziilor, executarea acţiunilor, ca şi capacităţile de a fi treaz, de a adormi, de a visa, de a fi atent şi de a fi conştient. Deşi neuroştiinţa a avansat în mod spectaculos în acest secol, totuşi nu înţelegem în detaliu: cum oricare din capacitatea din listă ar putea rezulta din reţelele neuronale. Nu înţelegem deplin cum pot fi oamenii conştienţi, dar nu înţelegem nici cum pot merge, alerga, căţăra în copaci sau sări cu prăjina. Nici dacă este conştiinţa, în mod intrisec, o activitate mai misterioasă decât controlul motor".[1] Şi acest bilanţ nu este întâmplător dacă continuăm să ţinem cont de aprecierea lui Th.Nagel, dar suntem obligaţi să facem acest lucru, cu privire la concepţiile reducţioniste asupra conştiinţei.

2.2. Teoria dublului aspect (numită şi **teoria paralelismului dintre minte şi corp)**

După cum relatează Karl R. Popper,[2] în cea mai simplă formă această teorie o întâlnim la ***B.Spinoza*** (1632–1677). Acesta susţine că mintea şi materia sunt două aspecte ale aceluiaşi lucru: dacă privim o coajă de ou pe dinăuntru, ea este concavă; dacă o privim pe dinafară, este convexă. Convexitatea şi concavitatea fiind aspecte ale aceluiaşi lucru. B.Spinoza a sugerat că realitatea, privită dinăuntru, este munte, iar privită din afară este materie. În continuare, Karl R. Popper (1902 – 1994) combate acest paralelism: „...în conformitate cu teoriile fizicii, toţi electronii sunt identici, **oricare ar fi fost istoria lor**; altfel spus, ei nu pot fi afectaţi de ceea ce li se întâmplă. Asumându-ne paralelismul, înseamnă că şi în cazul în care au conştiinţă ei nu pot avea **memorie**.

[1] Patricia S. Churchland. *Poate neurobiologia să ne înveţe ceva despre conştiinţă?* – În: *Filosofia conştiinţei şi ştiinţele cognitive...*, p.208.

[2] Karl R. Popper. *Cunoaşterea şi problema raportului corp – minte. O pledoarie pentru interacţionism* / Tr. din engleză Florin Lobonţ. – Bucureşti: Trei, 1994, p.139.

Însă, conştiinţa fără memorie va consta în sclipiri de conştiinţă, fiecare durând un timp minim, fiind totodată complet independentă de oricare alta; o astfel de formă a conştiinţei este posibilă, dar ea va fi total diferită de ceea ce numim noi „conştiinţă", pentru că aceasta depinde în întregime de capacitatea de a conecta stările conştiinţei de-a lungul unor perioade nu prea scurte de timp".[1]

Poziţii dualiste. *Paralelismul psihofizic* este considerat unul dintre cele mai răspândite în cadrul poziţiei dualiste. Acesta afirmă că experienţele mentale şi procesele corporale se manifestă în două planuri care nu se intersectează, dar care sunt coordonate între ele. Adică, mintea şi corpul sunt două niveluri de realitate paralele şi „sincronizate". Deoarece paralelismul exclude influxuri directe reciproce între cele două planuri, nu rămâne decât presupunerea existenţei unor acţiuni exercitate asupra ambelor planuri din exterior. Un agent exterior de natură transcendentă înaintează *ocazionalismul*, potrivit căruia, cu ocazia oricărei stări mentale sau corporale a omului, Dumnezeu intervine acţionând asupra stării corespondente aparţinând altui plan. În cadrul paralelismului se înscrie şi *teoria armoniei prestabile*. Potrivit lui ***G.H. Leibniz*** (1646–1716), intervenţia divină reuşeşte să sincronizeze mintea şi corpul aşa cum s-ar sincroniza două orologii, astfel încât ora semnalată de unul să fie aceeaşi semnalată de celălalt.[2]

Una dintre cele mai consistente poziţii în care se caută găsirea unui mod pentru coexistenţa monismului şi dualismului o găsim în *teoriile emergente*. Ele pornesc de la faptul incontestabil că experienţele psihice care se bazează pe procese biologice nu sunt reductibile la acestea: mintea constituie ceva „în plus" în comparaţie cu mecanismele cerebrale şi nu poate fi explicată în termeni biologici, chimici sau fizici prin care e explicată funcţionarea creierului. În acest sens, mintea „emerge" din lumea materiei.[3]

---

[1] Karl R. Popper. *Cunoaşterea şi problema raportului corp – minte. O pledoarie pentru interacţionism*, p.140.

[2] *A se vedea:* Alessandro Antonietti, *Problema minte-corp,* p.683.

[3] *Ibidem.*

2.3. Teoria evoluţiei emergente a conştiinţei

Unul din reprezentanţii cei mai de vază ai teoriei evoluţiei emergente a conştiinţei este filosoful austriac naturalizat în Anglia ***Karl Raimund Popper*** (1902–1994). Deoarece teoria expusă de acest filosof ni se pare una dintre cele mai importante şi serios argumentate în tratarea raportului corp – minte, ne vom opri ceva mai detaliat asupra expunerii acesteia. Karl R. Popper declară deschis că ne oferă o rezolvare ipotetică, conjecturală, adică bazată pe presupuneri, a semnificaţiei biologice a conştiinţei. Se bazează pe presupuneri, deoarece cercetările ştiinţifice, deşi dispun de anumite descoperiri, acestea, după cum am observat, sunt interpretate deseori în mod reducţionist. În acest scop el introduce două idei: „ideea unei **ierarhii a controlului** şi ideea **controlului plastic**".[1]

K.R. Popper consideră că la toate organismele evoluate întâlnim un control ierarhizat: pentru ritmul cardiac, respiraţie, echilibrul organismului. Însăşi structura controlului prezintă o acţiune complexă: există control chimic şi control nervos, un control al proceselor de vindecare şi un altul al creşterii. În plus, la toate animalele care se mişcă liber „există un control central al acestor mişcări, ce pare a fi cel mai înalt din punct de vedere ierarhic. Deduc de aici – continuă K.R. Popper – că stările mentale sunt conectate la acest sistem superior de control central şi că ele ajută sistemul să fie mult mai plastic. Un sistem de control ca acela care ne face să clipim când ceva se apropie de ochi eu îl numesc „control nonplastic"; abia atunci când reacţiile posibile acoperă un spectru larg de varietate, vorbesc de un „control plastic"".[2]

Cea de-a două idee se referă la faptul că la toate animalele care se mişcă există sisteme de avertizare precum ochii sau tentaculele alături de un imbold înnăscut de a se mişca şi de a explora mediul înconjurător, mai ales în căutarea hranei. Acest sistem de avertizare este foarte specializat. El anunţă pericole ca acela de a se lovi de un obiect ce stă în cale sau de a fi atacat de un duşman.

---

[1] Karl R. Popper. *Cunoaşterea şi problema raportului corp-minte...*, p.142.
[2] *Ibidem.*

Acelaşi sistem poate anunţa apropierea unei ocazii favorabile cum ar fi un obiect ce poate constitui hrana. K.R. Popper numeşte pericolele şi obiectele periculoase „negative din punct de vedere biologic", iar ocaziile favorabile „pozitive din punct de vedere biologic". În continuare, el afirmă: „Organele celor mai multe dintre animale sunt astfel create încât să distingă între aceste două clase; altfel spus, ele **interpretează** sau **decodifică** stimulii pe care îi întâlnesc. Dar acest sistem de interpretare sau decodificare format pe baze anatomice, deci genetice, este, la început, mai degrabă rigid decât plastic şi nu face faţă situaţiilor neobişnuite, aşa cum o demonstrează faptul că insectele se ciocnesc de geamul unei ferestre. Conjectura mea este că, prin evoluţie emergentă, la început apar sentimente vagi care reflectă aşteptările animalului în ceea ce priveşte evenimentele negative sau pozitive ori propriile înaintări şi replieri incipiente şi că, prin paşii următori, în direcţia evoluţiei emergente, acestea devin sentimente ale durerii sau plăcerii. Ele au, în principal, un caracter anticipativ, devenind apoi baza unui sistem evoluat de interpretare sau decodificare a semnalelor pe care le întâlneşte animalul, adică ale unui sistem de interpretare / decodificare ce îl depăşeşte pe acela furnizat de organele de simţ înseşi".[1]

E semnificativ faptul că elementele constitutive ale mentalului, despre care vorbeşte K.R. Popper, deşi au o origine profund „biologică" şi joacă un rol cognitiv major în adaptarea animalului la mediu, le putem descoperi şi la om. Despre sentimentul unui viitor al binelui aşteptat de om ne vorbeşte Ramsey Eric Ramsey (n. 1964). Filosoful american scrie: „De fiecare dată când evidenţiem anumite cerinţe, astfel încât asociate cu greşelile noastre existenţiale să poată fi tematizate ca subiecte de discuţie publică, facem acest lucru fiindcă suntem convinşi că se poate face ceva şi că viitorul nostru poate avea o structură mai bună, considerată în progres faţă de prezentul şi trecutul nostru.

Noţiunea pe care o am eu despre evidenţiere este menită să surprindă tot ce am putea obţine în viaţa de zi cu zi şi în comuni-

[1] Karl R. Popper. *Cunoaşterea şi problema raportului corp-minte...*, p.143.

care concretă, pentru că evidenţierea problemelor nu înseamnă şi mântuire de ele. Să spunem că dacă lumina imaginativă, multicoloră a mântuirii reprezintă inspiraţia care motivează, atunci putem numi practică existenţială ceea ce determină tenta vagă a relevării. Am încercat să explic acest lucru cu ajutorul conceptului de funcţie explicativă. Pe scurt, acest concept sugerează că munca şi strădania noastră de fiecare zi sunt justificate de aşteptarea unui eveniment care ar reprezenta sosirea „viitorului"".[1] Acest moment e foarte important pentru a înţelege temeiurile native ale funcţiei cognitive a sentimentelor.

Cât priveşte sistemul de interpretare / decodificare despre care vorbea mai sus K.R. Popper, apoi în baza acestuia are loc deschiderea spre cele trei lumi, prezente în filosofia sa. El continuă: „Astfel, a doua lume (adică experienţele mentale „conştiente" – *V.Ţ.*) s-ar putea ivi din prima (adică lumea obiectelor fizice – *V.Ţ.*) şi am văzut deja cum cea de-a treia lume (adică a produselor minţii umane – *V.Ţ.*) îşi face apariţia din cea de-a doua".[2] Cu evoluţia speciilor reflectarea anticipativă a factorilor pozitivi sau negativi la animalele superior dezvoltate vor lua forma unui gen de imaginaţie. Dar chiar la nivelul animalelor „... relaţia dintre stările mentale şi cele fizice este în mod fundamental identică cu cea din sistemele de control şi sistemele controlate – mai ales cu cea ce se numeşte **feed-back** – de la sistemul controlat la cel ce controlează. Altfel spus, este vorba de **interacţiune**".[3]

Cât priveşte conştiinţa umană, K.R. Popper susţine, în consonanţă cu cele afirmate de R.E. Ramsey, că, deşi ordinea cronologică corectă ar fi cea inversă, „aceasta conţine multe reziduuri ale unor forme mai puţin evoluate de conştiinţă, ca, de exemplu, toate tipurile de sentimente vagi, amestecate cu sentimente mai pronunţate de durere. Într-adevăr, o fiinţă umană poate simţi, de exemplu, o durere ascuţită, poate avea aprehensiuni şi poate fi foarte fericită,

---

[1] Ramsey Eric Ramsey. *Conştiinţa, subiectivitatea şi corporalitatea umană.* – În: *Filosofia conştiinţei şi ştiinţele cognitive...*, p.305–306.

[2] Karl R. Popper. *Cunoaşterea şi problema raportului corp-minte...*, p.143.

[3] *Ibidem*, p.144.

toate în acelaşi timp".[1] Astfel, conştiinţa include o mulţime de niveluri, mai evoluate sau mai puţin evoluate, acestea din urmă aflându-se în stările subconştiente sau inconştiente. Gândirea, inclusiv argumentarea, aflându-se la cel mai înalt nivel al conştiinţei.

K.R. Popper îşi formulează teoria sa a evoluţiei emergente asupra conştiinţei complete şi asupra *ego*-ului în baza a cinci teze principale:

„1. Conştiinţa completă este ancorată în lumea a treia, adică este strâns legată de lumea limbajului uman şi a teoriilor. Ea constă în principal în procese de gândire. Dar nu există procese de gândire fără un conţinut de gândire şi acestea aparţin lumii a treia.

2. Eul, sau *ego*-ul, nu poate exista fără înţelegerea intuitivă a unor teorii ale lumii a treia, şi, în mod sigur, fără a considera automat aceste teorii ca adevărate. Teoriile în cauză se referă la spaţiu şi timp, la corpurile fizice în general, la oameni şi la corpurile lor, la propriile noastre corpuri ca extinse în spaţiu şi timp... altfel spus, eul, sau *ego*-ul, este rezultatul obţinerii unei viziuni din afară asupra propriei persoane şi, prin aceasta, al plasării noastre într-o structură obiectivă. O astfel de viziune este posibilă numai cu ajutorul unui limbaj descriptiv.

3. (...) Raţionamentul meu este că interacţiunea eului cu creierul se petrece la nivelul centrului vorbirii (...)

4. Eul, sau conştiinţa deplină, exercită un control plastic asupra unora din mişcările noastre, care, fiind astfel controlate, sunt acţiuni umane. Multe mişcări expresive nu sunt controlate în mod conştient, ca şi multe mişcări, care au fost atât de bine învăţate încât au coborât la nivelul controlului inconştient.

5. În ierarhizarea controlului, eul nu este cel mai înalt centru de control, de vreme ce este la rândul său controlat plastic de teoriile lumii a treia. Dar, ca orice control plastic, acesta este de tipul „schimb" sau *feed-back;* altfel spus, putem schimba teoriile lumii 3 însărcinate cu controlul, ba chiar o facem".[2]

---

[1] Karl R. Popper. *Cunoaşterea şi problema raportului corp-minte...*, p.144–145.
[2] *Ibidem*, p.145–146.

Din tezele formulate aici K.R. Popper elaborează una dintre cele mai complexe reprezentări despre structura subiectului cunoscător ca unitate a funcţionării raportului corp – minte. În relatările sale şi-au găsit locul nu doar elementul raţional al acţiunii omului, ci şi cel afectiv, nu doar nivelul conştient, ci şi cel subconştient şi inconştient al psihicului uman. Cu toate acestea, analiza structurii subiectului cunoaşterii nu va fi deplină fără analiza aportului pe care l-au adus S.Freud şi C.Jung studierii psihicului uman.

2.4. Teorii psihanalitice asupra structurii conştiinţei

2.4.1. Sigmund Freud (1856 - 1939) – medic austriac căruia omenirea îi datorează descoperirea inconştientului. Să ne oprim, în cele ce urmează, asupra interpretării freudiste a relaţiei corp – minte, relaţie ce va aduce ulterior depistarea a noi caracteristisi ale procesului cunoaşterii.

S.Freud a studiat medicina la Universitatea din Viena (1873-1881). A lucrat în laboratorul fiziologului E.Brücke în 1881, iar apoi în spitalul general din Viena. În iarna lui 1885–1886 a urmat la Paris cursurile renumitului neurolog şi psihiatru francez Jean–Martin Scharcot (1825–1893), care preda „teoria clinică a bolilor nervoase". Ca psihiatru, acesta acorda mare atenţie tratării clinice a isteriei, pe care o considera o boală psihică „funcţională" fără bază anatomo-patologică, ale cărei simptome pot fi legate de istoria afectivă a subiectului. Pentru anamneză şi cură el a aplicat hipnoza.[1]

Această întâlnire cu neurologul şi psihiatrul francez, precum şi cu fenomenul isteriei au determinat activitatea teoretică şi practică ulterioară a lui S.Freud. Până la Jean–Martin Scharcot isteria era considerată o nevroză exclusiv feminină. Simptomele ei sunt numeroase şi variate, cum ar fi: convulsiile, contracţiile, teatralismul („marea isterie"), paraliziile (care, spre deosebire de organice, nu urmează legile sistemului nervos), anesteziile (pierderea sensibilităţii), hiperesteziile (excitarea la maximum a sensibilităţii), orbirea

[1] *A se vedea: Enciclopedie de filosofie şi ştiinţe umane...*, p.154-155.

bruscă sau surditatea, afazia. Deşi nu există funcţie care să nu fie ameninţată de atacurile isteriei, cel mai frecvent sunt atacate funcţiile aparatelor sexual (de unde frigiditatea, dismenorea, graviditatea estetică) şi digestiv (vomă, anorexie).[1] Această întâlnire a constituit cotitura faţă de reprezentanţii sistemului conceptual de esenţă organicistă, anatomo-patologică, prin care înaintaşii lui S.Freud credeau că pot lupta împotriva tulburărilor mentale. După cum mărturiseşte articolul *Câteva consideraţii în sprijinul unui studiu comparat al paraliziilor motorii organice şi isterice* (1893), S.Freud vine cu un nou model explicativ şi cu o nouă tehnică de tratament. Nevrozele nu sunt doar boli funcţionale fără o bază anatomo-patologică, după cum susţine J.–M. Scharcot, şi nici nu se datorează, după cum considera J.Breuer (cu care a colaborat la elaborarea lucrării *Studii asupra isteriei,* 1892 – 1895), acumulărilor de energie neconsumată; „ele sunt **provocate de reprezentări mentale, resimţite** inacceptabile: subiectul intră în conflict cu ele şi le respinge în subconştient, de unde reapar sub formă de simptome nevrotice".[2] S.Freud a considerat, iniţial, că asemenea reprezentări au la bază evenimente traumatizante reale, cum ar fi abuzurile sexuale suferite în copilărie; ulterior însă s-a convins că acestea pot fi şi pure fantazii, dar cu aceleaşi efecte. De aici trage concluzia că în scopuri de tratament nu mai era valabilă sugestia hipnotică, folosită până atunci de J.–M. Scharcot, şi nici abreacţia (adică descărcarea emoţională care permite subiectului să se elibereze de senzaţia dezagreabilă asociată unui eveniment traumatic) emoţiei traumatice, propusă de J.Breuer, ci conştientizarea reprezentărilor trecute, obţinută printr-o povestire realizată cu ajutorul asociaţiilor libere – tehnică în psihanaliză prin care gândirea este lăsată să se desfăşoare fără restricţii cu scopul de a se produce imagini dominate de inconştient şi socotită „regulă fundamentală" pentru a accede la gândirile inconştiente. Subiectului i se recomandă să se lase „purtat de gân-

---

[1] *A se vedea: Enciclopedie de filosofie şi ştiinţe umane...*, p.514.

[2] Mauro Fornaro. *Sigmund Freud.* – În: *Enciclopedie de filosofie şi ştiinţe umane...*, p.371.

duri", după cum se exprimă S.Freud, povestind tot ce-i trece prin minte, inclusiv lucrurile pe care le consideră neînsemnate, imaginile neplăcute sau genante. Asociaţiile libere pot porni de la imaginile unui vis, de la un lapsus sau de la un simptom nevrotic.[1]

Concepţiile teoretice ale lui S.Freud s-au constituit în cursul întregii sale vieţi. Sub acest aspect, totalizatoare ni se par lucrările elaborate în ultima perioadă, cum ar fi, de exemplu, lucrarea *Moise şi monoteismul religios* (1939), tradusă în limba română sub titlul *Moise şi monoteismul.* Această lucrare a fost scrisă de S.Freud în pragul morţii, a cărei apropiere a presimţit-o şi din această cauză lucrarea a fost scrisă „cu îndrăzneala celui care are prea puţin sau nimic de pierdut".[2] În această lucrare, ca şi în celelalte scrise în perioada respectivă, găsim formulată deplin viziunea lui S.Freud asupra structurii şi funcţiilor elementelor psihicului uman. Iată cum este caracterizată una dintre trăsăturile de bază ale conştiinţei: „Atragem atenţia – scrie el – asupra faptului că conştiinţa este o calitate fluctuantă, care se agaţă doar temporar de un fenomen psihic. Iată de ce... trebuie să înlocuim termenul „conştient" cu acela de „capabil de a fi conştient", numind această calitate de „preconştient". Aşadar, mai corect spunem că eul este esenţialmente preconştient..."[3], dar conţine şi elemente inconştiente.

În această lucrare S.Freud, pentru caracterizarea conştiinţei, structurii şi funcţiilor elementelor acesteia (conştiinţei), foloseşte nu doar descrierea calitativă, ci şi pe cea topografică, căreia îi implică şi valoarea genetică. „Vom distinge – în viaţa noastră psihică – care, în viziunea noastră, este un aparat ce constă din mai multe instanţe, districte, zone – o regiune pe care o numim **eul propriu–zis**, spre deosebire de o alta pe care o numim **sine**. Sinele este mai vechi; eul s-a dezvoltat din acesta sub influenţa lumii din afară, cum se dezvoltă scoarţă pe tulpina copacului. Instinctele noastre

---

[1] *A se vedea: Enciclopedie de filosofie şi ştiinţe umane...*, p.72.

[2] Sigmund Freud. *Opere.* Vol. 1 / Tr. de Leonard Gavriliu. – Bucureşti: Editura Ştiinţifică, 1991, p.214.

[3] *Ibidem,* p.252.

primare se includ în sine, orice fenomen care se desfăşoară aici fiind inconştient. Eul corespunde, cum am şi menţionat, tărâmului preconştientului, incluzând elemente care în mod normal rămân inconştiente. Cât priveşte procesele psihice din sfera sinelui, ele ascultă de cu totul alte legi, cursul şi influenţa pe care o exercită unul asupra celuilalt fiind diferite de acelea care domină eul".[1]

Una din „legile" căreia i se supune activitatea sferei conştiente a psihicului uman şi care nu este acceptată de cea a inconştientului e implicarea raţiunii care, prin voinţă, îndreaptă activitatea primei „sfere". Voinţa nu poate dirija nici inconştientul propriu–zis care se compune din instincte şi nici materialul refulat de conştient în sfera inconştientului. S.Freud continuă: „**Materialul refulat** trebuie privit ca aparţinând sinelui şi ca supunându-se mecanismelor sale; el diferă de acesta numai în ceea ce priveşte geneza sa. Diferenţierea are loc într-o perioadă timpurie, timp în care eul se dezvoltă din sine. Atunci eul asimilează o parte a conţinutului sinelui, ridicând-o la nivelul preconştientului; o altă parte nu este afectată de această transcendere şi rămâne în sfera sinelui, constituind inconştientul propriu–zis. În dezvolatrea ulterioară a eului, însă, anumite impresii şi procese din sfera acestuia sunt expulzate printr-un proces de apărare; ele sunt despuiate de caracterul lor preconştient, aşa încât sunt reduse din nou la situaţia de parte integrantă a sinelui. Acesta este, prin urmare – conchide S.Freud – „materialul refulat" în sine".[2]

După cum ne dăm seama din cele relatate de S. Freud, el stăruie în a demonstra caracterul dinamic al psihicului uman, în a arăta tranziţia în ambele sensuri a materialului refulat atât de la preconştient spre inconştient, cât şi spre invers. Astfel, topologia psihicului nu are de-a face cu anatomia cerebrală, ci indică dinamica elementelor constitutive ale sferelor preconştiente eul şi ale celei inconştiente – sinele, precum şi alte momente, cum ar fi distribuţia energiei psihice. El susţine: „Despre feno-

[1] Sigmund Freud. *Opere.* Vol. 1, p.214.
[2] *Ibidem,* p. 252–253.

menul conştient suntem cel puţin în stare să spunem că aderă iniţial la percepţie. Toate concepţiile pe care le avem ca urmare a unor stimuli dureroşi, tactili, auditivi sau vizuali sunt cel mai adesea conştiente".[1] Cât priveşte energia psihică a inconştientului, despre ea vom vorbi după ce vom finisa cu ultimul element al structurii psihicului uman – **supraeul**.

S.Freud afirmă că nu doar eul, ci şi supraeul se formează în copilărie. Această apariţie a noii structuri psihice se datorează influenţei „omului mare" asupra formării sferei mentale şi comportamentului copilului. Însă, formarea supraeului e supusă nu doar influenţelor exterioare, ci şi celor interioare. Atunci când sinele manifestă la om o trebuinţă instinctuală de natură erotică sau agresivă, cel mai simplu şi mai natural răspuns pentru eu, care guvernează aparatul de gândire şi psihomotor, este acela de a o satisface prin acţiune. Satisfacerea instinctului este simţită de către *eu* ca plăcere, după cum nesatisfacerea acesteia ar deveni, fără îndoială, sursă de neplăcere. Se poate însă întâmpla ca eul să se abţină de la satisfacerea instinctului, dacă intervine „omul mare". O asemenea abţinere nu este deloc plăcută. Renunţarea la satisfacerea instinctului ar cauza o tensiune dureroasă şi de durată, dacă nu s-ar reuşi diminuarea puterii impulsului instinctual printr-o deplasare de energie. Pe parcursul dezvoltării individului, o parte a forţelor inhibatoare din lumea exterioară, exercitată, de regulă, de „omul mare", se interiorizează, formându-se în eu o instanţă care opune rezinstenţă prin autoobservare, autocritică şi autointerdicţie. Această instanţă e numită de S.Freud *supraeu.*

Apariţia acestei noi structuri produce schimbări cardinale în întreaga funcţionare a psihicului uman. S.Freud relatează: „Eul se simte înalţat, el este mândru de renunţarea la instinct ca de o realizare valoroasă. Cred că putem pătrunde mecanismul acestei plăceri *sui generis.* Supraeul este succesorul şi reprezentantul părinţilor care au supravegheat acţiunile individului în primii săi ani de viaţă; supraeul continuă să îndeplinească funcţiile acestora aproape fără

[1] Sigmund Freud. *Opere*, Vol.1, p.253.

nici o modificare... Exact ca în copilărie eul este interesat să păstreze iubirea din partea dascălilor săi, trăind aprecierea din partea lor ca pe o descătuşare şi satisfacţie, iar reproşurile – ca pe nişte mustrări de conştiinţă. Atunci când eul a adus jertfă supraeului renunţarea la satisfacerea unui impuls instinctual, el aşteaptă să fie răsplătit cu dragoste şi mai mare. Conştiinţa de a binemerita această iubire este simţită ca mândrie".[1]

Structura supraeului include, în afară de normele morale, şi alte elemente, cum ar fi sacrul, instanţa divină. „Spiritul divin, care în sine reprezintă idealul perfecţiunii etice, a plantat în sufletul oamenilor cunoaşterea acestui ideal şi, în acelaşi timp, impulsul de a năzui spre acesta. Ei simt imediat ceea ce este înălţător şi nobil şi ceea ce este josnic şi trivial. Viaţa lor afectivă se reglează în raport cu distanţa care îi separă de ideal. Aceasta le oferă o satisfacţie superioară atunci când ei, aflaţi la periheliu, sunt mai aproape de ideal, după cum sunt condamnaţi la o grea suferinţă atunci când, aflaţi la afeleu, s-au îndepărtat de ideal".[2] S.Freud e convins că toate acestea sunt lucruri simple şi de nezdruncinat pentru oamenii religioşi.

Cu zece ani mai devreme, în lucrarea *Angoasă în civilizaţie,* editată în 1929, S.Freud identifică supraeul cu conştiinţa morală a cărei funcţie „constă în a supraveghea şi judeca actele şi intenţiile eului şi în a exercita o activitate de cenzură".[3] El indică asupra faptului că supraeul diferă de la om la om în dependenţă de nivelul dezvoltării conştiinţei morale. Aceasta, susţine el, „se comportă cu atât mai sever şi manifestă o suspiciune cu atât mai mare cu cât individul este mai virtuos; aşa încât, în cele din urmă, oamenii de acest fel se vor acuza de a fi cei mai păcătoşi, cu cât vor avansa mai mult pe calea sanctităţii".[4] La oamenii de înaltă ţinută, susţine pe bună dreptate S.Freud, supraeul supune la chinuri eul vinovat nu

---

[1] Sigmund Freud. *Opere*, Vol.1, p.265–270.
[2] *Ibidem*, p.275–276.
[3] Sigmund Freud. *Angoasă în civilizaţie.* – În: *Opere.* Vol.1, p.355.
[4] *Ibidem*, p.345–346.

doar de fapte, ci şi de gânduri necuviinceoase, deoarece „deosebirea dintre a face răul şi a voi răul se şterge cu totul, pentru că nimic nu poate rămâne ascuns supraeului, nici chiar gândurile".[1]

Viaţa psihicului, după cum ne-a demonstrat S.Freud, e strâns legată de viaţa corpului. Maturizarea ultimului duce la diversificarea şi schimbarea calitativă a primului. În acelaşi timp el nu neglijează nici schimbările psihicului ce survin din experienţa vieţii, din interacţiunea cu ceilalţi membri ai societăţii. S.Freud va susţine: „... în ceea ce priveşte viaţa psihică, conservarea trecutului este mai degrabă regulă decât o stranie excepţie".[2] În această privinţă el este ferm convins, fapt ce-l face să susţină că „... nimic din viaţa psihică nu se poate pierde, nimic din ceea ce s-a format nu dispare, totul se păstrează într-un fel oarecare şi poate să reapară în anumite circumstanţe favorabile...".[3] Cu o singură condiţie: „... dacă organul psihicului a rămas intact şi ţesuturile creierului nu au suferit nici un traumatism şi nici o inflamaţie".[4] Cât priveşte calitatea urmelor lăsate, şi ea va cunoaşte importante deosebiri, astfel: „insuccesul este mult mai prielnic reacţiei morale decât satisfacţia"[5], susţinea S.Freud în lucrarea *Totem şi tabu,* deoarece energia manifestării vieţii psihice va fi cu mult mai pronunţată decât în alte condiţii. Dar să revenim la manifestarea energiei psihice la nivelul inconştientului care la S.Freud e legată de **libido.**

În psihanaliza freudistă, libidoul prezintă energia proprie pulsiunilor sexuale şi stă la baza transformărilor acestora. **Sublimarea** este procesul prin care o pulsiune îşi transformă propriile mijloace originare, favorizând activităţi care, sub aspect cultural şi social, sunt considerate mai elevate. Referindu-se la acest moment, S.Freud relatează: „O tehnică de apărare împotriva suferinţei recurge la deplasarea libidoului atât cât o permite aparatul nostru psihic, fapt datorită căruia el câştigă mult în suplеţe funcţională.

---

[1] Sigmund Freud. *Angoasă în civilizaţie.* – În: *Opere,* Vol.1, p.345.
[2] *Ibidem,* p.298.
[3] *Ibidem,* p.295.
[4] *Ibidem,* p.297.
[5] Sigmund Freud. *Totem şi tabu.* – În: *Opere.* Vol.1, p.150.

Problema constă în a transpune în aşa fel obiectivele instinctelor, încât lumea exterioară să nu mai poată să le opună un refuz, împotrivindu-se satisfacerii lor. Sublimarea este în cazul acesta de mare ajutor. În acest sens, rezultatul cel mai complet se obţine atunci când se consimte a se extrage o cantitate suficient de mare de plăcere din munca intelectuală, din activitatea spiritului".[1]

Satisfacţiile acestea, bunăoară aceea pe care artistul o găseşte în creaţie, pe care o trăieşte dând întruchipare imaginilor plăsmuite de fantezia sa sau acea pe care savantul o trăieşte, soluţionând o problemă ştiinţifică, au şi o funcţie curativă importantă – ele creează valori spirituale şi în acelaşi timp eliberează inconştientul de energiile psihice ale libidoului. Punctul slab al acestor sublimări constă, în viziunea lui S.Freud, în „... acela de a nu fi de uz general, ci doar stă la îndemâna unui mic număr de oameni"[2], la îndemâna celor înzestraţi cu aptitudini respective şi, evident, dispuşi spre asemenea sublimări.

Cât priveşte importanţa concepţiilor elaborate de S.Freud pentru *Gnoseologie*, ea este greu de supraapreciat. Întru confirmarea acestei afirmaţii să nominalizăm doar unele aspecte: lămurirea „mecanismelor" cunoaşterii intuitive, înţelegerea originalităţii creaţiei, sesizarea componentelor mentalului ca parte constitutivă a subiectului cunoaşterii ş.a. – ar fi de neînţeles fără aportul teoretic al lui S.Freud. Un alt merit incontestabil al fondatorului psihanalizei constă în atragerea atenţiei altor savanţi asupra problemei inconştientului, cum ar fi, spre exemplu, C.G. Jung, A.Adler ş.a., chiar şi dacă pe aceştia nu-i putem numi freudişti, adică urmaşi fideli ai teoriei lui Freud, aportul lor la completarea tabloului ideatic asupra raportului corp – minte nu poate fi negat.

2.4.2. Carl Gustav Jung (1875 - 1961) – psihanalist elveţian. Şi-a făcut studiile de medicină la Universitatea din Basel, pe care le-a completat în 1902 la Paris, unde ia cunoştinţă de opera psihologului francez P.Janet (1859-1947). La Zürich a fost asistentul psihiatrului elveţian Eugen Bleuler (1857 - 1939), apoi devine

[1] Sigmund Freud. *Angoasă în civilizaţie...*, p.304.
[2] *Ibidem*, p.305.

medic–şef al clinicii de psihiatrie a Universităţii. În perioada 1907–1912 este adept şi colaborator al lui S.Freud. În 1913 se distanţează de S.Freud dând o nouă interpretare inconştientului şi libidoului. El consideră că inconştientul precedă conştiinţa şi nu o urmează ca un fel de consecinţă a unei refulări. Astfel, pentru a înţelege psihicul, nu e nevoie să se plece de la structura eului, ca la S.Freud, ci de la inconştientul din care ia naştere eul.[1]

C.G. Jung îşi centrează opera pe procesul de „individuaţie" prin care o persoană parcurge desăvârşirea însoţită de mituri, arhetipuri şi simboluri ce indică destinul final. El a adăugat noţiunii de „inconştient personal" a lui S.Freud pe cele de „inconştient colectiv", „arhetip" ş.a. Psihiatrul C.G. Jung a fost dotat cu o vastă şi diversă cultură. Teoria sa a arhetipurilor a fost elaborată prin îmbinarea materialului psihiatric cu cel din istoria culturii: religiei, mitologiei, ştiinţelor oculte în genere. Prin creaţia sa el prezintă una dintre marile personalităţi interdisciplinare ale Europei. Mircea Eliade (1907–1986) îl numea pe C.G. Jung „un profet al secolului XX".[2] Din această apreciere rezultă şi importanţa cercetărilor lui C.G. Jung. Iată ce scria M.Eliade într-un *Cuvânt înainte* la una din lucrările sale în 1947: „O veche convingere a noastră este că filosofia occidentală riscă, dacă putem spune aşa, „să se provincializeze", mai întâi cantonându-se geloasă în propria ei tradiţie şi ignorând, de exemplu, problemele şi soluţiile gândirii orientale; pe urmă obstinându-se să nu recunoască decât „situaţiile" omului civilizaţiilor istorice, nesocotind experienţa omului „primitiv" ţinând de societăţile tradiţionale. Credem că antropologia filosofică ar avea ceva de învăţat din felul în care omul presocratic (altfel zis, omul tradiţional) şi-a valorizat situaţia sa în Univers.

---

[1] *A se vedea:* Umberto Galimberti. *Carl Gustav Jung.* – În: *Enciclopedie de filosofie şi ştiinţe umane...*, p.538–540.

[2] *A se vedea:* Suzana Holan. *Notă introductivă.* – La: Carl Gustav Jung. *Puterea sufletului.* Antologie. Partea I. *Psihologia analitică. Temeiurile* / Tr. de Suzana Holan. – Bucureşti: Anima, 1994, p.5.

Mai mult: problemele cardinale ale metafizicii ar putea fi reîmprospătate prin cunoaşterea ontologiei arhaice"[1].

Prin citatul folosit aici şi prin cel ce urmează ne putem da seama de influenţa ce a exercitat-o C.G. Jung asupra lui M.Eliade. În capitolul *Arhetipuri şi repetare* din lucrarea citată M.Eliade scrie: „Dacă ne străduim să pătrundem semnificaţia autentică a unui mit sau a unui simbol arhaic, suntem obligaţi să constatăm că această semnificaţie revelează conştientizarea unei anumite situaţii în Cosmos şi că ea implică, în consecinţă, o poziţie metafizică. Este inutil să căutăm în limbile arhaice termenii atât de laborios creaţi de marile tradiţii filosofice: există toate şansele să nu găsim în limbajul australienilor sau al vechilor mesopotamieni cuvinte precum: „fiinţă", „nefiinţă", „real", „ireal", „devenire", „iluzoriu" şi multe altele. Dar, chiar dacă lipseşte cuvântul, **faptul** există: numai că el e spus – adică revelat într-o manieră coerentă – prin simboluri şi mituri"[2]. Acelaşi lucru putem spune şi despre filosofia, mai exact gnoseologia, lui C.G. Jung, a cărui opera le conţine pe acestea într-o formă implicită.

Pentru C.G. Jung psihicul uman prezintă un sistem autonom ce funcţionează în baza principiului **compensării,** principiu folosit şi de A.Adler. După cum relatează C.G. Jung în compartimentul *Definiţii* al *Antologiei. Puterea sufletului,* „compensaţie înseamnă **echilibru** sau **suplinire**". Conceptul de compensare a fost introdus de Adler în psihologia nevrozelor. El înţelege prin compensare echilibrarea funcţională a sentimentului inferiorităţii printr-un sistem psihologic compensator, comparabil dezvoltărilor compensatorii ale unor organe în cazul subdezvoltării altui organ. Adler spune: „O dată cu separarea de organismul–mamă începe pentru aceste organe şi sisteme organice subdezvoltate lupta cu lumea exterioară, care izbucneşte în mod necesar şi se instalează cu o mai mare violenţă decât în cazul unui aparat normal dezvoltat... Caracterul de foetus (lat. făt, copil, mlădiţă – *V.Ţ.*) conferă însă

[1] Mircea Eliade. *Cuvânt înainte* – La: Mircea Eliade. *Eseuri. Mitul eternei reîntoarceri. Mituri, vise şi mistere.* – Bucureşti: Editura Ştiinţifică, 1991, p.11–12.
[2] *Ibidem,* p.13.

totodată o posibilitate sporită a compensării şi supracompensării, creşte capacitatea de adaptare la obstacole obişnuite şi neobişnuite şi asigură continuarea unor forme noi, superioare, a unor randamente noi şi superioare"[1]. C.G. Jung continuă: „Sentimnetul inferiorităţii la neurotic, care, după Adler, corespunde etiologic unei subdezvoltări organice, dă loc unei „construcţii ajutătoare", tocmai unei compensări, care constă dintr-o ficţiune ce contrabalansează inferioritatea. Ficţiunea sau „conduita fictivă" este un sistem psihologic care încearcă să transforme inferioritatea într-o superioritate"[2]. Din cele citate conchidem atitudinea pozitivă a lui C.G. Jung faţă de conceptul colegului mai în vârstă cu cinci ani Alfred Adler (1870-1937), concept de „compensaţie" atribuit în a sa „psihologie a individului" psihicului uman prin analogie cu funcţiile autocontrolului şi / sau autoreglării organismului din domeniul fiziologic.

Preluat de la A.Adler, conceptul compensare va suferi în cadrul psihologiei abisurilor a lui C.G. Jung modificări esenţiale cât priveşte funcţiile sale. Iată ce scrie Jung: „În timp ce Adler îşi limitează conceptul de compensare la contrabalansarea sentimentului inferiorităţii, eu înţeleg conceptul compensării ca pe o echilibrare funcţională generală, ca pe o autoreglare a aparatului psihic. În acest sens, înţeleg activitatea inconştientului ca pe o compensare a unilateralităţii produse de funcţia conştientă în atitudinea generală. Psihologilor le place să compare conştientul cu ochiul, se vorbeşte despre un câmp vizual şi despre un punct de vedere al conştientului. Cu această comparaţie, natura funcţiei conştiente este caracterizată în mod adecvat: numai puţine conţinuturi pot atinge gradul cel mai înalt de conştiinţă şi numai un număr limitat de conţinuturi pot fi menţinute simultan în câmpul conştiinţei. Activitatea conştientului este *selectivă*. Selecţia presupune o direcţionare. Direcţionarea presupune însă **excluderea tuturor conţinuturilor ce nu aparţin direcţiei respective.** De aici trebuie să rezulte în-

[1] Carl Gustav Jung. *Puterea sufletului. Antologie.* Partea a II-a. *Descrierea tipurilor psihologice.* – Bucureşti: Anima, p.130–131.
[2] *Ibidem,* p.131.

totdeauna o anumită unilateralitate a orientării conştiente".[1] Conţinuturile excluse şi inhibate de direcţia aleasă cad în inconştient. De regulă, compensarea de către inconştient nu se opune orientării conştiente, ci o echilibrează şi o completează. În stare normală completarea este inconştientă, adică exercită inconştient un efect reglator asupra activităţii conştiente. „În nevroză, inconştientul ajunge într-un contrast atât de puternic cu conştientul încât compensarea este perturbată. De aceea, terapia analitică are drept ţel conştientizarea conţinutului inconştient pentru a restabili în felul acesta compensarea"[2] – susţine C.G. Jung.

Pentru C.G. Jung conştientul prezintă conţinuturile psihice care întreţin relaţiile cu *eul*. „Prin „eu" – scrie C.G. Jung – înţeleg un complex de reprezentări care se constituie pentru mine în centrul câmpului meu conştient şi îmi apare ca fiind o pronunţată continuitate şi identitate cu sine însuşi... *eul* nu este identic cu totalitatea psihicului meu, ci doar e un complex printre alte complexe. De aceea, deosebesc *eul* de *sine*, căci eul este doar subiect al conştientului meu, pe când sinele este subiectul întregului meu psihic, inclusiv al celui inconştient".[3] De aici rezultă că pentru creaţie subiect este sinele şi nu eul, sau, mai exact, ei se completează. Pentru C.G. Jung *sinele* este un postulat *transcendent*. Sinele prezintă o unitate a fenomenelor conştiente şi inconştiente; empiric el apare ca un joc de lumini şi umbre. Cum un asemenea concept este de neintuit, el este din acest motiv transcendent.[4] *Simbolurile* sale empirice posedă o valoare emoţională apriorică şi „... se dovedeşte astfel a fi o *reprezentare arhetipală*, care se distinge de alte reprezentări de acest fel prin faptul că, corespunzător însemnătăţii conţinutului său, ... ocupă o poziţie centrală".[5]

---

[1] Carl Gustav Jung. *Puterea sufletului. Antologie*, p.131–132.
[2] *Ibidem*, p.133.
[3] *Ibidem*, p.141.
[4] *Ibidem*, p.205.
[5] *Ibidem*, p.205–206.

Pentru a înţelege semnificaţia simbolului la C.G. Jung, e foarte important să nu-l confundăm cu semnul. Afară de aceasta, Jung mai include deosebirea dintre simbolurile vii şi moarte. Iată un exemplu de simbolizare folosit de Jung. El scrie: „Este ... simbolică acea explicare a crucii care o priveşte dincolo de orice explicaţie imaginabilă, ca pe o expresie a unui fapt mistic sau transcendent, a unui fapt ... în primul rând psihologic, fapt până acum necunoscut şi neînţeles, care are drept cea mai adecvată şi cea mai bună expresie a sa crucea.

Atât timp cât un simbol este *viu*, el este expresia unui lucru ce nu poate fi caracterizat mai bine în alt fel. Simbolul este viu ... cât poartă în sine o semnificaţie. Dar de îndată ce sensul lui vede lumina zilei, adică este găsită acea expresie care formulează lucrul căutat, aşteptat sau bănuit, mai bine decât simbolul de până acum, simbolul este *mort*, adică nu mai are decât o importanţă istorică".[1] Cum simbolul viu este, pe de o parte, expresia cea mai bună cu putinţă şi cea mai potrivită în epoca dată pentru ceea ce este încă necunoscut, el trebuie să provină din tot ce are mai diferenţiat şi complicat în atmosfera spirituală contemporană lui. Pe de altă parte, simbolul trebuie să includă în sine ceea ce apropie oamenii; pentru a avea efect, el trebuie să sesizeze tocmai ceea ce pot avea comun aceşti oameni. Iar aceasta nu poate fi ceea ce este cel mai diferenţiat, deoarece aceasta înţeleg numai cei puţini. Ca să aibă efect general, el trebuie să includă ceva suficient de primitiv pentru a putea fi acceptat de toţi. C.G. Jung susţine că „cu bogăţia sa de semnificaţii abia întrezărite, simbolul se adresează atât gândirii, cât şi sentimentului, iar plasticitatea sa specifică, dacă ia forme senzoriale, stimulează atât senzaţia, cât şi intuiţia"[2].

Alt concept important al „psihologiei abisurilor" a lui C.G. Jung este cel de **arhetip**, pe care el funcţional îl identifică cu **imaginea**, înţeleasă în mod specific. În acest aspect C.G. Jung menţionează: „Când vorbesc despre imagine în lucrarea de faţă, nu mă

[1] Carl Gustav Jung. *Puterea sufletului. Antologie*, p.196.
[2] *Ibidem*, p.201.

refer la copia imaginii obiectului exterior, ci mai degrabă la o viziune, în sensul limbajului poetic, adică la o imagine a fanteziei, care e corelată doar indirect cu percepţia obiectului exterior. Imaginea aceasta se bazează pe activitatea inconştientă a fanteziei mai degrabă, şi apare conştientului, în mod mai mult sau mai puţin abrupt, ca un produs al acestei activităţi, ca o viziune sau ca o halucinaţie, eventual, dar fără să aibă caracterul patologic al acestora, adică fără să aparţină tabloului clinic al unei boli. Imaginea are caracterul psihologic al unei reprezentări a fanteziei ... şi este deosebită întotdeauna de realitatea senzorială ca fiind o imagine „interioară""[1].

Chiar dacă imaginii nu-i revine funcţia de corelare la realitatea materială, ea îndeplineşte o funcţie psihologică importantă în calitatea ei de realitate „interioară", deoarece individul în activitatea sa nu este silit să se adapteze doar la realitatea exterioară, ci şi la cerinţele interioare.

Imaginea interioară este o entitate complexă, compusă din materiale de provenienţă diferită. C.G. Jung scrie: „Imaginea este o **expresie concentrată a situaţiei psihice globale**, şi nu numai – şi nici măcar cu precădere a conţinuturilor inconştiente pur şi simplu. Este, ce e drept, expresia unor conţinuturi inconştiente, dar nu absolut ale tuturor conţinuturilor, ci numai ale celor momentan constelate. Această constelare rezultă, pe de o parte, din activitatea proprie a inconştientului, iar, pe de alta, din starea momentană a conştientului, care stârneşte întotdeauna, simultan, şi activitatea materialelor subliminale (sub pragul conştiinţei – *V.Ţ.*) aferente ei şi le inhibă pe cele neaferente. Ca atare, imaginea este o expresie a situaţiei momentane inconştiente, precum şi conştiente. Tălmăcirea sensului ei ... poate porni ... exclusiv din relaţia lor reciprocă".[2]

C.G. Jung continuă: „Numesc imaginea **primordială,** atunci când are un caracter **arhaic**. Vorbesc despre un caracter arhaic atunci când imaginea coincide în mod frapant cu motive mitologice cunoscute. În acest caz exprimă, pe de o parte, materialele pre-

[1] Carl Gustav Jung. *Puterea sufletului. Antologie,* p. 160-161.
[2] *Ibidem,* p.161.

ponderent **colectiv–inconştiente** şi, pe de altă parte, indică faptul că starea momentană a conştientului se află sub influenţe de natură nu atât personală, cât mai degrabă colectivă".[1]

Cu privire la reprezentările colective C.G.Jung va indica: „Numesc colective toate acele conţinuturi psihice care sunt proprii nu numai unui individ, ci mai multor indivizi în acelaşi timp, adică unei societăţi, unui popor sau omenirii în genere. Astfel de conţinuturi sunt acele „reprezentări colective mistice ale primitivilor" ... descrise de Levy–Bruhl (*a se vedea* Levy–Bruhl. *Les fonctions mentales, dans les sociétés inférieures*, 1912, p.27 – *V.Ţ.*); şi, deopotrivă, **conceptele generale** curente de drept, stat, religie, ştiinţă ş.a.m.d. ale omului civilizat. Dar ele nu sunt numai viziuni, denumite colective, ci şi **sentimente**. Levy–Bruhl arată că la primitivi reprezentările colective constituie totodată şi sentimente colective. Tocmai din pricina acestei valori afective colective numeşte el „reprezentările colective" şi „mistice", ... acestea nefiind doar intelectuale, ci şi emoţionale (Levy–Bruhl, *Op.cit.*, p.28 – *V.Ţ.*). La omul civilizat, de anumite concepte colective se leagă şi sentimente colective, de pildă de ideile colective de Dumnezeu, drept, patrie etc."[2].

La C.G. Jung o imagine **personală** nu are nici caracter arhaic, nici valoare colectivă, ci exprimă conţinuturi personale – inconştiente şi o stare personală condiţionată a conştientului.

Referindu-se la deosebirea dintre inconştientul personal şi inconştientul colectiv, Vasile Dem. Zamfirescu în *Introducere la lumea arhetipurilor* scrie: „Dacă incursiunea în inconştientul personal descris de Freud şi Adler poate fi echivalată cu o coborâre în infern, cunoaşterea inconştientului colectiv descoperit de Jung corespunde unei călătorii pe o altă planetă.

Inconştientul personal este repugnant şi straniu. Dar mai ales repugnant. Pentru că aici se acumulează ... tot ceea ce este negativ în om: tendinţele incestuoase şi patricide (matricide) pe care fiecare individ le trăieşte între 3 – 6 ani, în cadrul complexului Oedip, ten-

[1] Carl Gustav Jung. *Puterea sufletului. Antologie*, p.162.
[2] Carl Gustav Jung. *Puterea sufletului. Antologie*, p.129–130.

dinţele parţiale sau perverse pe care sexualitatea infantilă le trăieşte încă înaintea vârstei de 3 ani (voierism, exhibiţionism, masochism, sadism ... voinţa de putere în forme asociale, complexe de inferioritate, într-un cuvânt – egoismul funciar al fiecăruia. Toate aceste conţinuturi se constituie pe parcursul vieţii inidviduale, în special în ontogeneza timpurie, din întâlnirea dintre diferite instincte – sexuale, agresive, de autoafirmare – şi influenţele sociale şi socializătoare pe care le exercită în primul rând familia. Infinita varietate a condiţiilor biologice şi culturale în care se produce socializarea individului explică **singularitatea** conţinuturilor inconştientului personal".[1]

Cât priveşte inconştientul colectiv, acesta este, spre deosebire de inconştientul individual, un produs al filogenezei. În el se concentrează experienţa speciei. „De aceea – va continua V.D. Zamfirescu – inconştientul colectiv este un inconştient supra-individual, dimensiunea inconştientă universală. Fiind un precipitat al experienţelor speciei, inconştientul colectiv este structurat de elemente care nu au fost niciodată conştiente, în timp ce inconştinetul personal cuprinde în special conţinuturi care au fost cândva conştiente. De aici stranietatea ce defineşte inconştientul colectiv. Obiectivitatea inconştientului colectiv l-a determinat pe Jung să-l echivaleze cu spiritul".[2]

Arhetipul şi prezintă la C.G. Jung această imagine primordială. El scrie: „Imaginea primordială, pe care am denumit-o şi **„arhetip"**, este întotdeauna colectivă, adică este comună cel puţin unui popor întreg sau anumitor epoci. Principalele motive mitologice sunt comune, probabil, tuturor raselor şi epocilor ... Imaginea primordială poate fi înţeleasă ca un sentiment mnemic (legat de memorie – *V.Ţ.*), o **engramă** (urmă lăsată în memorie – *V.Ţ.*), care s-a format prin condensare, din nenumărate procese asemănătoare între ele. Privită astfel, este un sentiment şi totodată o formă fundamentală tipică a unei anumite trăiri sufleteşti ce revine mereu".[3]

---

[1] Vasile Dem. Zamfirescu. *Introducere în lumea arhetipurilor.* – În: C.G. Jung, *În lumea arhetipurilor.* – Bucureşti: Jurnalul Literar, 1994, p.5.

[2] *Ibidem*, p.5–6.

[3] Carl Gustav Jung. *Puterea sufletului. Antologie.* Partea a II-a. *Descrierea tipurilor psihologice...*, p.62.

Asupra conceptului de arhetip – central pentru teoria lui C.G. Jung – el se opreşte şi în altă lucrare. În lucrarea *În lumea arhetipurilor* el menţionează: „**Conceptul de arhetip**, inevitabil corelat al ideii de inconştient colectiv, indică prezenţa în psihic a anumitor forme universal răspândite. Cercetarea mitologică le numeşte „motive"; în psihologia primitivilor ele corespund conceptului de „représentations colectives" creat de Lévy–Bruhl, iar în domeniul studiului comparativ al religiilor Hubert şi Mauss le-au definit „categorii ale imaginaţiei". Mai demult, Adolf Bastian le desemnase prin termenul de „idei originare" sau „elementare". De aici rezultă suficient de clar că reprezentarea pe care o am despre arhetip – literal, o formă preexistentă – nu este singulară, ci poate fi întâlnită şi în alte discipline, unde îmbracă o haină terminologică respectivă"[1].

Pentru C.G. Jung arhetipul, sau imaginea primordială colectivă, este un dublu produs – natural şi psihologic. El susţine: „... imaginea primordială trebuie corelată ... cu anumite procese din natură, perceptibile prin simţuri, procese ce se repetă şi îşi fac efectul mereu, dar, pe de altă parte ... cu anumite predispoziţii interioare ale vieţii spirituale şi ale vieţii în genere. Lumina este întâmpinată de organism printr-o formaţie specifică, ochiul, iar fenomenul natural este întâmpinat de spirit printr-o imagine, care-l sesizează exact aşa cum sesizează ochiul lumina. Şi exact aşa cum ochiul este o mărturie a activităţii creatoare autonome caracteristice materiei organice, imaginea primordială este o expresie a forţei formative proprii, necondiţionate a spiritului".[2]

Pentru C.G. Jung imaginea primordială este începutul întregii activităţi creatoare (pe planul creaţiei interne în primul rând) a omului. El afirmă: „Imaginea primordială este treapta premergătoare **ideii**, este substratul ei germinativ. Din ea se dezvoltă raţiunea, dând la o parte **concretismul** caracteristic şi necesar imaginii primordiale, un **concept** – adică tocmai o idee – care însă se deosebeşte de toate conceptele celelalte prin faptul că nu e dat de experienţă, ci se dovedeşte a fi un principiu subiacent tuturor experienţelor.

[1] Carl Gustav Jung. *În lumea arhetipurilor...*, p.21–22.
[2] Carl Gustav Jung. *Puterea sufletului*, p.163–164.

Această caracteristică a ideii derivă din imaginea primordială (adică arhetip – *V.T.*), care, ca expresie a structurii cerebrale specifice, conferă, totodată, o anumită formă oricărei experienţe"[1].

Spre încheiere menţionăm că, în viziunea lui C.G. Jung, „gradul eficacităţii imaginii primordiale este determinat de atitudinea individului. Dacă atitudinea este introvertită, rezultă, în mod natural, ca urmare a sustragerii libidoului de la obiectul exterior, o mai mare accentuare a obiectului interior, a gândului. De aici urmează o dezvoltare deosebit de intensă a gândului pe linia prescrisă inconştient de imaginea primordială. În felul acesta, imaginea primordială se manifestă mai întâi indirect. Continuarea dezvoltării pe planul gândului duce la idee, care nu este nimic altceva decât imaginea primordială ajunsă la o formulare de ordinul gândului. „Dincolo de idee duce numai dezvoltarea funcţiei opuse, ceea ce înseamnă că ideea, odată sesizată intelectual, va acţiona până la urmă asupra vieţii. Ea implică pentru asta sentimentul, care este ... cu mult mai puţin diferenţiat şi, deci, mai concret decât gândirea. De aceea, sentimentul este impur şi, fiind nediferenţiat, este încă în contopire cu inconştientul, iar individul este incapabil să reunească un astfel de sentiment cu ideea. În acest caz, imaginea primordială apare ca **simbol** în câmpul vizual interior; ea cuprinde, pe de o parte, datorită naturii sale concrete, sentimentul aflat într-o stare nediferenţiată concretă; dar sesizează, totodată, datorită semnificaţiei sale, şi ideea – a cărei născătoare este ea însăşi, de altfel – şi reuneşte astfel ideea cu sentimentul. În modul acesta, imaginea primordială intervine ca mijlocitar şi dă dovadă tocmai de acea eficacitate eliberatoare, pe care a avut-o întotdeauna în religii".[2]

Referindu-se la A.Schopenhauer, Carl Gustav Jung îl aprobă pe acesta în afirmaţia că imaginea primordială (arhetipul) nu este niciodată cunoscută de către individ – cunoscută direct. Ea poate fi cunoscută indirect prin sesizarea în opere de artă „... vorbind fiecăruia numai după măsura valorii sale intelectuale proprii"[3].

---

[1] Carl Gustav Jung. *Puterea sufletului*, p.164.
[2] *Ibidem*, p.164–165.
[3] *Ibidem*, p.166.

Imaginea primordială (arhetipul) are, faţă de claritatea ideii, avantajul vitalităţii. Este un adevărat organism viu, „dotat cu forţa productivă",[1] căci „imaginea primordială este o organizare a energiei psihice, un sistem stabil, care nu este numai expresia, ci şi posibilitatea desfăşurării procesului energetic, (...). Este ... contrapartea necesară a **instinctului**, care este o acţiune adecvată, dar presupune o sesizare pe cât de conformă simţurilor, pe atât de adecvată fiecărei situaţii. Aprehendarea (sesizarea – *V.Ţ.*) situaţiei date este asigurată de imaginea *a priori* existentă. Ea reprezintă formula aplicabilă, fără de care aprehendarea unei situaţii noi ar fi imposibilă".[2]

Spre deosebire de S.Freud, care a eleborat teoria inconştientului personal pe baza tratării nevrozelor, C.G. Jung cercetează inconştientul colectiv şi arhetipurile sale în baza cercetării şi tratării psihozelor, inclusiv schizofreniei, care pun în evidenţă structurile mai vechi şi mai profunde ale psihicului. Studiind nevrozele, S.Freud constatase că între sănătatea şi boala psihică nu există decât o deosebire de grad, şi nu una de esenţă. C.G. Jung menţine principiul, înlocuind nervoza cu psihoza. Specificul acesteia ar fi că inconştientul colectiv, arhetipurile, existente în fiecare, invadează şi cuceresc eul, substituindu-se realităţii.

Arhetipurile au următoarele surse ale formării lor:

1. Fiind vorba despre o moştenire filogenetică, formarea arhetipurilor ne trimite la sursa biologică – Jung este lamarckist, în sensul acceptării ideii transmiterii ereditare a caracterelor dobândite.

2. Fenomenele fizice se întipăresc prin fixarea reacţiei subiective.

3. Întipărirea fantastică a fenomenelor fizice e posibilă datorită relaţiei de „participare mistică", pe care omul arhaic o are cu lumea. Este o relaţie în care obiectul şi subiectul nu sunt clar distinse: „Ceea ce se petrece în afară se petrece şi în interiorul său, iar ceea ce se petrece în interior se petrece şi în exterior".

---

[1] Carl Gustav Jung. *Puterea sufletului,* p.166.
[2] *Ibidem.*

4. Altă sursă a arhetipurilor o constituie condiţiile biologice ale organismului uman, resursele sale instinctuale. Şi acestea se întipăresc tot prin intermediul reacţiei afective faţă de ele.

5. O altă sursă a arhetipurilor o constituie persoanele esenţiale pentru viaţa omului. Bărbatul, femeia, mama, tatăl, copilul, triunghiul familial produc cele mai puternice arhetipuri. Astfel, în dogmatica creştină trinitatea constă din tată, fiu şi sfântul duh, ultimul fiind numit în timpul mitic originar „Sofia", care era de natură feminină.

Simbolurile prezintă singura cale de acces la arhetip.

Gândirea adaptează la exterior, arhetipul prin simbol – la interior.

Individuaţia nu-şi propune să elibereze indivizii de obligaţiile lor sociale, ci să evite pierderea lor în social.

Lectura operei lui C.G. Jung ne formează certitudinea că „arhetipurile există şi sunt omniprezente în ce facem şi ce gândim, chiar dacă nu ştim exact cum s-au născut şi nu putem spune dacă se mai află ceva în spatele lor şi în ce constă acel ceva".[1]

2.4.3. Psihologia individuală a lui ***Alfred Adler (1870 - 1937).*** De obicei, numele lui A.Adler este asociat cu psihanaliza, care pentru mulţi este de neconceput fără faimosul ei „triumvirat": S.Freud, A.Adler şi C.G. Jung. În realitate însă, ambiţiosul concetăţean al părintelui legitim al psihanalizei nu a fost decât un elev disident al lui S.Freud, fără a fi un psihanalist în adevăratul înţeles al cuvântului, cu toate că într-o vreme a îndeplinit înalta funcţie de preşedinte al Asociaţiei Psihanalitice din Viena.[2] În a sa **psihologie individuală** el admite noţiunea de inconştient dinamic, dar minimalizează rolul sexualităţii şi al complexului Oedip în geneza personalităţii şi în etiologia nevrozelor. Pentru el, care a fost un copil bolnăvicios şi rahitic şi pe care l-au impresionat foarte puternic boala şi moartea (nu avea decât 4 ani când unul din fraţii săi a murit lângă dânsul, în

[1] Vasile Dem Zamfirescu. *Introducere în lumea arhetipurilor...*, p.18.

[2] Leonard Gavriliu. *Alfred Adler – o revanşă a socialului asupra biologismului freudian.* – Studiu introductiv la: Alfred Adler. *Cunoaşterea omului* / Tr. de Leonard Gavriliu. – Bucureşti: IRI, 1996, p.7.

patul în care dormeau împreună, la care s-a adăugat sănătatea şubredă a mamei sale, pe care o iubea foarte mult) interesul pentru medicină s-a dovedit a fi unul firesc.[1] Ca urmare, în 1895 a absolvit cu succes facultatea de medicină din Viena, specializându-se în oftalmologie. Întâlnirea cu S.Freud, căruia i-a fost un urmaş mai mult sau mai puţin credincios între anii 1902–1908, i-a determinat viziunea lui A.Adler asupra raportului corp–minte. Deşi din 1911 se distanţează de S.Freud, preocuparea de acest raport va rămâne pentru întreagă viaţă.

Pentru A.Adler raportul cu inconştientul la om este cu mult mai complex decât la S.Freud. Afară de aceasta, pe lângă factorii individuali o importanţă similară joacă şi cei sociali în viaţa omului. Conform opiniei lui A.Adler, omul are conştiinţa slăbiciunii sale de mic copil şi, ca urmare, caută să o remedieze: copilul se grăbeşte să crească pentru a dobândi forţă şi putere fără de care nu-şi poate imagina securitatea. La formarea **organului psihic** – loc al proceselor dinamice conştiente şi inconştiente – participă atât factorii individuali, cât şi sociali şi, ca rezultat, contribuie, la rândul său, la afirmarea individuală şi integrarea socială. Dintre factorii individuali un loc deosebit îi revine sentimentului de inferioritate, apărut în baza senzaţiei naturale de inadecvare şi de dependenţă în primii ani de viaţă a copilului. De aici şi psihologia **individuală** (adică, ne**divid**ă în componente minte – corp, individual (în sens de persoană biopsiologică), social). Iată un citat mai extins în care A.Adler îşi formulează esenţa teoriei sale: „... în ceea ce priveşte structura sa naturală, omul este o fiinţă inferioară. Dar această **inferioritate constitutivă**, pe care şi-o **conştientizează** ca pe un **sentiment de neîmplinire** şi de **insecuritate, acţionează** ca un **sentiment permanent** în direcţia descoperirei unei căi de adaptare la viaţă, cale pe care să-şi creeze situaţii în care să fie echilibrate dezavantajele poziţiei omului în natură. Este vorba, în fond, tot despre organul său psihic, care are capacitatea de a realiza adaptarea şi securitatea.

[1] Leonard Gavriliu. *Alfred Adler – o revanşă a socialului asupra biologismului freudian*, p.33.

Ar fi fost mult mai greu să se facă din animalul uman originar, cu ajutorul unor produse de evoluţie biologică, cum sunt coarnele, ghearele sau colţii, un exemplar în stare să înfrunte natura vrăjmaşă. Numai organul psihic putea să-i vină în ajutor realmente rapid, înlocuind ceea ce omului îi lipsea ca valenţă organică. Şi tocmai stimulentul degajat de permanet sentiment al neîmplinirii l-a făcut pe om să-şi dezvolte **previziunea** şi a dus psihicul său la stadiul de organ al gândirii, afectivităţii şi acţiunii, cum îl găsim astăzi. Şi dat fiind faptul că în aceste demersuri, în aceste eforturi de adaptare societatea a jucat şi ea un rol esenţial, firește că încă de la început organul psihic s-a structurat în funcţie de condiţiile societăţii. Toate capacităţile sale s-au dezvoltat pe o bază care poartă în ea influenţa vieţii sociale. Fiecare gând al omului trebuie să se fi constituit în aşa fel încât să fie ajustat la societate".[1]

După cum relatează Denis Huisman, Alfred Adler a jucat „un rol de prim-plan în răspândirea faptelor esenţiale în ceea ce priveşte cunoaşterea comportamentului uman. El ştia că poate fi de folos umanităţii insistând neîncetat asupra poziţiei **inferioare** în care copilul se găseşte la venirea pe lume şi asupra eforturilor ulterioare pentru a se trece de la dependenţa din copilărie la independenţa adultului".[2] Anume acest sentiment de inferioritate vine să compenseze prin structura psihicului inferioritatea biologică a omului. Pentru A.Adler, după cum s-a mai spus, nu impulsul sexual explică dinamismul vieţii psihice, ci aspiraţiile spre perfecţiune fac inteligibil dinamismul vieţii psihice. „Ereditatea, educaţia, întâmplările sociale – consideră el – determină idealul încă din copilărie şi fiecare individ se străduieşte să-l atingă în viaţă".[3]

Referindu-se la problema **inconştientului,** A.Adler relatează că „există ... capacităţi ale organului psihic care nu sunt de găsit în domeniul conştiinţei. Cu toate că atenţia conştientă se

---

[1] Alfred Adler. *Cunoaşterea omului...*, p.62.

[2] Denis Huisman. *Dicţionar de opere majore ale filosofiei* / Tr. de Cristian Petru şi Şerban Velescu. – Bucureşti: Editura Enciclopedică, 2001, p.88.

[3] *Ibidem.*

obţine, într-o anumită măsură, prin constrângere, forţa propulsivă a atenţiei nu rezidă în conştiinţă, ci în interes, iar acesta ţine în cea mai mare parte de sfera inconştientului. Acesta este în întregul său un produs al organului psihic şi, totodată, cel mai puternic factor al vieţii psihice. Aici sunt de căutat şi de găsit forţele care configurează linia de mişcare a omului, planul său (inconştient) de viaţă"[1]. Pentru autorul *Cunoaşterii omului* nu contează ceea ce cineva gândeşte despre sine (sau ce gândesc despre dânsul ceilalţi), ci poziţia de ansamblu pe care şi-a cucerit-o în sânul societăţii umane, îndeosebi ceea ce vrea el în această lume, ceea ce îl interesează, îl orientează şi îl defineşte"[2] cu adevărat. De intesitatea interesului depinde nu doar funcţionarea organului psihic, ci şi circulaţia informaţiei de la nivelul inconştientului la cel conştient, şi invers. El afirmă: „ ... va pătrunde în conştiinţă ceea ce ne este avantajos şi va rămâne în inconştient ceea ce poate să ne tulbure argumentarea",[3] adică să ne abată de la adevăratul interes.

Pentru A.Adler şi visele sunt nişte manifestări ale intereselor conştientizate sau inconştiente. El afirmă: „La baza visului ... stă **atitudinea faţă de viaţă**",[4] atitudine care poate să includă mai multe componente care, în cele din urmă, vor fi determinate de interesele de compensare a anumitor inferiorităţi ale persoanei respective.

În încheiere la acest subiect ţinem să menţionăm că deşi „psihologia individuală" a lui A.Adler nu se încadrează nici ca terorie, nici ca practică în psihanaliză, ea are cu aceasta relevante puncte de contact care permit înţelegerea mai bogată a raportului corp – minte, înţelegere care va determina elucidarea adecvată a acţiunilor cognitive ale subiectului cunoaşterii atunci când acesta îşi va exercita funcţia sa cognitivă.

---

[1] Alfred Adler. *Cunoaşterea omului...*, p.118.
[2] *Ibidem*, p.119–120.
[3] *Ibidem*, p.123.
[4] *Ibidem*, p.127.

Subiectul, ca agent cognitiv, ca un „eu" încadrat împreună cu „sinea" sa în procesul de dobândire a cunoştinţelor, seamănă să aibă o structură complexă pe orizontală: 1) **elemente cognitive** (senzaţii, percepţii, reprezentări, concepte, judecăţi, silogisme, intuiţii); 2) **elemente afective** (emoţii, sentimente, pasiuni); 3) **elementul volitiv** (voinţa) şi 4) **memoria**. În aspect vertical, aparatul ideatic cognitiv se prezintă etajat ierarhic astfel: 1) inconştientul propriu-zis (după S. Freud – instinctele); 2) preconştientul (starea fluctuantă a ceea ce poate fi conştientizat); 3) conştientul (ceea ce e supus controlului atenţiei şi voinţei); 4) supraconştientul (idealurile, normele morale ce determină cadrul cunoaşterii şi al acţiunilor umane).

Astfel, în calitate de subiect al cunoaşterii ne apare omul. Însă, el devine subiect datorită conştiinţei sale. Aceasta îi dă posibilitatea să se desprindă de realitate şi în această ipostază să acţioneze asupra ei. Omul ca subiect al cunoaşterii se opune lumii nu prin latura sa corporală, ci cu conştiinţa, cu capacitatea sa de a sesiza, simţi, trăi, percepe, imagina, gândi lumea şi cu gândirea însăşi – atât a sa proprie, cât şi a altora.

Ca să se realizeze cu succes, cunoaşterea antrenează întreaga capacitate a omului, facultăţile sale intelectuale, volitive, afective. Dumitru D. Roşca consideră că orice cunoaştere chiar de la începuturile ei este învelită în straturi sufleteşti raţionale, emoţionale, perceptive şi intelectuale.[1]

Un alt aspect, pe care doar îl nominalizăm, ce prezintă subiectul cunoaşterii, este aspectul cantitativ şi al tehnicii înzestrării sale: subiectul individual, colectiv / transindividual (social) şi subiectul artificial, cu intelectul artificial cu funcţionare mecanică. Însă, pentru ca un cineva să se manifeste ca un subiect al cunoaşterii, el trebuie, inevitabil, să intre în relaţie cognitivă cu obiectul cunoaşterii. În continuare noi şi ne vom opri asupra analizei particularităţilor acestuia.

[1] Dumitru D. Roşca. *Existenţa tragică*. – Cluj: Dacia, p.168.

Capitolul III
OBIECTUL CUNOAŞTERII

Pentru Cl.Ducot, „ceea ce numim obiect nu este în mod necesar un lucru. Acesta este o realitate etern obiectivată căreia i se atribuie o anumită permanenţă în devenire. Obiectul nu poate fi decât un element constant pe care reprezentarea îl recunoaşte ca atare. El poate fi un lucru perceput, dar la fel de bine o imagine, un concept, o idee"[1]. În acelaşi timp, obiectul cunoaşterii, deşi face parte din realitate (materială sau spirituală), el (obiectul) nu este identic cu această realitate. El, ca şi subiectul cunoaşterii, are caracter concret-istoric, adică e în dinamică, în devenire. Spre exemplu, „particulele elementare", deşi au o existenţă care depăşeşte în timp apariţia şi constituirea subiectului cunoaşterii, au „apărut" în calitate de obiect al preocupărilor cognitive ale fizicienilor la sfârşitul secolului al XIX-lea şi începutul secolului al XX-lea. Subiectul abia către această perioadă a elaborat „instrumentariul" cercetării, care i-a permis să studieze „particulele elementare" şi să le „stăpânească" cognitiv. Altfel spus, să devină şi subiectul, un aşa subiect căruia i-ar sta în putere stăpânirea acestui obiect de cercetare – particulele respective.

Despre formarea simultană a obiectului şi subiectului cunoaşterii relatează ***Jean Piaget*** (1896–1980) în lucrarea *Introducere în epistemologia genetică* (1950), tradusă în limba română sub denumirea de *Epistemologie genetică.* E **genetică** epistemologia sa din două motive: studiază cunoştinţele pornind de la izvoare şi în funcţie de construcţia lor reală. El susţine: „Pe de o parte, cunoaşterea nu purcede la izvoarele ei nici de la un subiect conştient de sine, nici de la obiecte deja constituite (din punctul de vedere al subiectului) care s-ar impune subiectului: ea ar rezulta din interacţiuni ce se produc la jumătatea drumului între ele şi care ţin deci de amândouă în acelaşi timp, dar din cauza unei nediferenţieri complete şi nu a unor schimburi între forme distincte. Pe de altă parte şi în consecinţă, dacă la început nu există nici un subiect, în sensul epistemic al

---

[1] *Citat după:* Constantin Enăchescu. *Tratat de teoria cercetării ştiinţifice.* – Iaşi: Polirom, 2005, p.267.

termenului, nici obiecte ca atare, nici mai ales instrumente invariante de schimb, problema iniţială a cunoaşterii va fi deci de a construi asemenea mediatori. Pornind de la zona de contact între corpul propriu şi lucruri, ei se vor angaja tot mai departe, de la exterior şi de la interior, şi de această dublă construcţie progresivă depinde elaborarea solidară a subiectului şi a obiectului".[1]

Ceea ce a realizat J.Piaget şi şcoala sa a permis explicarea modului în care ia naştere şi are loc trecerea de la structurile elementare ale organizării acţiunilor reale ale subiectului, care constituie domeniul inteligenţei practice, la gândirea prin imagini (reprezentări generale) şi apoi la operaţiile logico–matematice elementare. Astfel, structurile mentale se formează prin interiorizarea schemelor de acţiune cu obiectele reale. Cercetările psihogenetice ale originii operaţiilor logico-matematice au o însemnătate deosebită în critica apriorismului. Epistemologia genetică susţine că „acestea sunt produsul organizării acţiunilor şi operaţiilor subiectului într-o structură de grup; este vorba de un *a priori* funcţional".[2] În aşa fel, activittatea cognitivă reuneşte o exitenţă din lumea obiectivă cu conştiinţa subiectului, altfel spus – cu realitatea subiectivă într-o relaţie cognitivă. Însă, subiectul cunoscător se poate orienta şi asupra lui însuşi. În acest ultim caz subiectul devine obiectul propriei sale autocunoaşteri. Desigur, natura obiectului cunoaşterii va determina modalitatea implicării subiectului cunoaşterii, formele şi metodele utilizate.

3.1. Caracteristicile obiectului cunoaşterii

Deşi obiectului cunoaşterii îi pot fi proprii o diversitate imensă de aspecte, Constantin Enăchescu distinge din punct de vedere teoretic următoarele caracteristici ale unui „obiect de cercetare ştiinţifică":

a) „orice „lucru", ca să poată reprezenta un „obiect de cercetare ştiinţifică", indiferent că se află în afara persoanei cercetătorului

[1] Jean Piaget. *Epistemologia genetică*. – Cluj: Dacia, 1973, p.11–12.
[2] Vasile Macoviciuc. *Iniţiere în filosofia contemporană*. – Bucureşti: Universal Dalsi, 1999, p.470.

(obiect fizic) sau în interiorul acestuia (subiect sufletesc), trebuie să existe independent de intelectul cunoscător şi să nu se confunde cu acesta;

b) obiectul cercetării ştiinţifice trebuie să fie „tematizat" de către intelectul cunoscător în vederea pregătirii sale ca „fapt de cunoaştere" ştiinţifică pentru a putea fi inclus în sfera gândirii;

c) obiectul cercetării devenit „temă" va trebui să fie teoretizat de intelect care-l va converti în „concept" cu ajutorul căruia va opera gândirea în vederea cunoaşterii acestuia;

d) ultima etapă a procesului de cunoaştere o reprezintă stadiul ..., când obiectul tematizat ca „problemă" acceptată şi pusă de intelect devine pentru acesta „conştiinţă despre" obiectul supus cercetării ştiinţifice".[1]

Afară de aceasta, acelaşi autor menţionează în continuare că pentru a avea calitatea de „obiect de cunoaştere" care să poată fi supus cercetării ştiinţifice acesta trebuie să întrunească următoarele condiţii:

a) „să **existe** în mod independent de intelectul cunoscător al cercetătorului;

b) să aibă o **cauză** proprie (determinism) care-l produce şi-i întreţine existenţa şi să aibă un **scop** (finalitate) sau, altfel spus, să existe în vederea îndeplinirii unei funcţii, activităţi etc.;

c) să aibă **întindere** sau **spaţialitate**, dimensiuni cuprinse în interiorul unor limite care să-l definească şi să-l facă să se distingă în raport cu alte lucruri;

d) să aibă **durată** sau caracter de **temporalitate**, de existenţă în timp;

e) să reprezinte o sursă utilă şi interesantă de **informaţii** atât despre el, cât şi despre obiectele similare lui;

f) să aparţină unei **clase** sau **familii** de „lucruri" similare ca determinare şi finalitate;

g) să poată fi abordat de activitatea de cercetare ştiinţifică în vederea cunoaşterii sale".[2]

---

[1] Constantin Enăchescu. *Tratat de teoria cercetării ştiinţifice,* p.268.

[2] *Ibidem,* p.269.

Am adus aceste citate pentru a face câteva remarce cu privire la „obiectul de cercetare ştiinţifică", şi anume:

1. Cunoaşterea ştiinţifică include cunoaşterea obişnuită, cotidiană, aşa cum forma superioară include formele anterioare inferioare din care s-a dezvoltat şi le dă un anumit specific. Cu alte cuvinte, cele remarcate mai sus conţin informaţii preţioase cu privire la trăsăturile obiectului cunoaşterii.

2. Specificul cunoaşterii, al cercetării ştiinţifice depinde şi de obiectul şi metodele utilizate în cunoaşterea ştiinţifică. De aici reiese că avem mai multe grupe de ştiinţe, fiecare având un specific al său.[1]

3. Citatele de mai sus, referindu-se la „obiectul de cercetare ştiinţifică", în fond se opresc doar asupra cunoaşterii efectuate de ştiinţele naturii la nivelul macrolumii. Adică, cunoaşterea ştiinţifică e interpretată reducţionist. De aici reiese că ceea ce se referă la „condiţiile ce trebuie să întrunească obiectul de cercetare ştiinţifică" doar parţial şi în alt mod se referă, spre exemplu, la obiectul cunoaşterii din aşa-numitele „ştiinţe ale spiritului" sau ale culturii.

4. Condiţiilor enumerate mai sus le „scapă" din vedere şi specificul obiectului cunoaşterii din microlume. Mai jos ne vom opri asupra acestor momente.

Referindu-se la preocupările savanţilor de cercetarea cauzelor din domeniul istoriei, Max Weber (1864–1920), spre exemplu, susţine că studierea cauzelor nu constituie scopul, ci mijlocul cunoaşterii istorice. El scrie: „Pretudindeni unde se pune problema explicării cauzelor unui „fenomen cultural" – deci a unei „individualităţi istorice" ... cunoaşterea legilor cauzale nu poate constitui **scopul**, ci numai **mijlocul** cercetării. Ea uşurează şi face posibilă imputarea cauzală a unor elemente cultural–semnificative, în individualitatea lor, cauzelor lor concrete. Dacă şi numai dacă ea ne face acest serviciu, este cu adevărat importantă pentru cunoaşterea conexiunilor ansamblurilor singulare. Cu cât legile sunt mai generale, deci

[1] *A se vedea:* Vasile Ţapoc. *Clasificarea ştiinţelor.* – În: Vasile Ţapoc. *Teoria şi metodologia ştiinţei contemporane: concepte şi orientări.* – Chişinău: CEP USM, 2005, p.16–35.

mai „abstracte", cu atât mai puţin ne ajută la imputarea cauzală a fenomenelor individuale şi, deci, la înţelegerea semnificaţiei fenomenelor culturii".[1] Determinismul din ştiinţele culturii este cu totul de altă natură decât cel din lumea macrofizică.

Informaţia căpătată de ştiinţele istorice sau ale culturii nu ne parvine pe calea descrierii cauzale a raportului cauză – efect, ci pe calea înţelegerii unicităţii actului cultural din cadrul „infinităţii" de alte acte, şi ele unicale în felul lor. „Ştiinţa socială ... – scrie M.Weber – este o ştiinţă a realităţii. Noi căutăm să înţelegem realitatea vieţii care ne înconjoară şi în care suntem plasaţi în particularitatea ei specifică, pentru a decela, pe de o parte, conexiunea şi semnificaţia culturală a tuturor fenomenelor ei actuale şi, pe de altă parte, motivele pentru care ea a evoluat istoric aşa şi nu altfel. Or, din moment ce conştientizăm modul în care viaţa ni se prezintă în mod nemijlocit, observăm că ea ne oferă o varietate pur şi simplu nelimitată de procese ce apar succesiv sau concomitent, pe de o parte, şi se „sting", pe de altă parte, iar sfera lor de manifestare este atât „în noi", cât şi „în afara noastră"".[2] A cunoaşte toate acestea prin căutarea şi descrierea legăturilor cauzale este un lucru de puţin folos. În cazul de faţă se cere **înţelegerea** a ceea ce se petrece.

Un moment important nu doar pentru cunoaştere în ştiinţele deja constituite, ci, îndeosebi, pentru apariţia unor ştiinţe noi o are constituirea unui astfel de obiect al cunoaşterii cum ar fi depistarea şi cercetarea unor **noi probleme** ştiinţifice. Cu referire la acest moment M.Weber relatează: „La baza domeniului unei ştiinţe nu se află relaţiile „concrete" dintre „lucruri", ci cele „abstracte" dintre „probleme". Acolo unde se cercetează probleme noi cu metode noi şi se ajunge la adevăruri ce generează puncte de vedere importante şi inedite, acolo se naşte o nouă „ştiinţă"".[3] Astfel, obiectul cunoaşterii, după cum e şi firesc în cazul cunoaşterii ştiinţifice, poate provoca naşterea unor ştiinţe inedite.

---

[1] Max Weber. *Teorie şi metodă în ştiinţele culturii* / Tr. de Nicolae Râmbu şi Johann Klush. – Iaşi: Polirom, 2001, p.37.
[2] *Ibidem*, p.30–31.
[3] *Ibidem*, p.27.

3.2. Criteriile existenţei realităţii fizice

Altă trăsătură specifică a obiectului cunoaşterii este determinată de faptul că ştiinţa contemporană, îndeosebi fizica, a pătruns în domenii ale existenţei care nu sunt accesibile cunoaşterii directe, nemijlocite. Realitatea fizică, ca obiect al teoriei ştiinţifice, astăzi, datorită folosirii de către ştiinţă a aparatului matematic, ca instrument al gândirii abstracte, a ajuns la entităţi (particule, câmpuri etc.) ipotetice, în legătură cu care se pune în mod necesar problema criteriilor specifice de confirmare a realităţii lor obiective. Astfel, s-a ajuns la consensul de a fi utilizate următoarele criterii principale de realitate fizică:

1) ***Criteriul perceptibilităţii*** care prevede că entităţile desemnate de conceptele ştiinţifice sunt reale dacă sunt percepute în condiţiile corespunzătoare pentru observarea lor.

2) ***Criteriul observabilităţii principiale*** confirmă că sunt reale numai acele entităţi care sunt desemnate de concepte ce se bazează şi sunt confirmate de experiment. Cu alte cuvinte, sunt reale acele entităţi care sunt prezentate de concepte ce pot fi definite operaţional, adică pe baza unor operaţii de observare şi măsurare a unor anumiţi parametri.

3) ***Criteriul legităţii*** dovedeşte că sunt reale acele obiecte ipotetice al căror exitenţă este admisă pentru a nu viola un principiu sau o lege fundamentală a ştiinţei. Spre exemplu, a fost admisă particula elementară necunoscută înainte, numită ***neutrino***, pentru a salva legea conservării energiei.

4) ***Criteriul invariantei*** mărturiseşte că este real ceea ce rămâne constant într-un ansamblu de experimente.

5) ***Criteriul corespondenţei*** – noile teorii nu le elimină pe cele vechi, ci doar le trasează hotarele valabilităţii lor[1] ş.a.

Specificul obiectului cunoaşterii include metode respective de cercetare, care în totalitatea lor duc la trăsături specifice ale limbajului şi caracteristicilor cunoaşterii respective în genere.

---

[1] *A se vedea* mai pe larg: Ioan Humă. *Introducere în filozofie.* – Iaşi: Chemarea, 1992, p.26–29.

În calitate de exemplu poate fi folosit caracterul „**complementar**" al cunoaşterii în fizica particulelor elementare. După cum relatează Petre Botezatu (1911 - 1981), „prin ideea de complementaritate se afirmă insuficienţa conceptelor create de intuiţia obişnuită atunci când sunt aplicate în domeniul microfizic".[1] La descrierea cunoaşterii complementare filosoful român face referinţă la opera fizicianului danez Niels Bohr (1885 - 1962) *Teoria atomului şi descrierea fenomenelor,* în care acesta susţine că descrierea complementară „este astfel numită fiindcă orice aplicare a conceptelor clasice exclude întrebuinţarea simultană a altor concepte clasice, tot aşa de necesare în alte împrejurări pentru explicarea fenomenelor".[2] Pentru astfel de descrieri se dau ca exemplu perechile de noţiuni: undă – corpuscul, cauzalitate – spaţiu-timp, care în descrierea microcosmosului se exclud şi se completează în acelaşi timp.

Dincolo de fizica cuantică, N. Bohr a mai propus aplicarea conceptului de complementaritate în psihologie, în antropologie, în biologie ş.a. După părerea sa, punerea în aplicare a principiului complementarităţii în domenii atât de variate nu se justifică printr-o asemănare vagă şi problematică între obiectele cunoaşterii, ci numai printr-o analogie între poziţiile pe care le ocupă subiectul cunoscător în raport cu aceste obiecte. În toate cazurile ne lovim de imposibilitatea separării complete a obiectului cunoaşterii de mijloacele de investigare de care dispune subiectul, precum şi de imposibilitatea de a studia prin multiplicarea perspectivelor ce se exclud reciproc. Acest lucru este evident mai ales în psihologia introspectivă, unde obiectul examinat nu se distinge în mod univoc de gândirea subiectului care îl examinează. Conştient sau inconştient, dar fizica n-a făcut decât să redescopere o situaţie cognitivă, deja familiară în ştiinţele umane, ce presupune implicarea subiectului în obiectul investigat. Din acest motiv, complementaritatea a fost percepută de anumiţi autori ca un patrimoniu comun al ştiinţelor natu-

[1] Petre Botezatu. *Cauzalitate fizică şi panquantismul.* – Iaşi: Editura Universităţii „Al.I. Cuza", 2002, p.161.

[2] *Citat după:* Petre Botezatu. *Op. cit.,* p.161.

rii şi al ştiinţelor umane. Spre exemplu, filosoful german Karl Otto Apel (n. 1922), după ce s-a referit în mod explicit la N.Bohr scrie: „**Interesele dominante** de cunoaştere ce corespund, pe de o parte, **ştiinţei obiectivante** şi, pe de altă parte, **comprehensiunii hermeneutice** se exclud şi se completează în acelaşi timp"[1].

3.3. Raportul dintre subiectul şi obiectul cunoaşterii în interpretarea lui Şt. Lupaşcu

O interpretare bogată în manifestări ale legăturii dintre subiectul şi obiectul cunoaşterii, inclusiv a manifestării specifice raportului de complementaritate între aceste două componente esenţiale ale procesului cunoaşterii ne-o prezintă filosofia lui ***Ştefan Lupaşcu*** (1900–1988). Alain Bosquet, personalitate marcantă a culturii franceze contemporane, dă următoarea apreciere operelor gânditorului francez, de origine română: „Reconcilierea ştiinţei şi a filosofiei, (...) nevoia de a dota ştiinţa cu o teorie capabilă să îmbrăţişeze fenomenele înregistrate – nu există un contemporan care să i se fi dăruit cu mai multă pasiune decât Ştefan Lupaşcu".[2] Însă, opera lui Şt.Lupaşcu nu se dă uşor înţelegerii chiar şi celor care nu sunt străini de preocupările filosofice, fiindcă nu se încadrează în gândirea logică obişnuită. Din această cauză se cer făcute unele lămuriri preventive cu privire la principiile ce determină gândirea logică şi filosofică a filosofului de care ne preocupăm, precum şi cu privire la principiile gnoseologice elaborate în cadrul fizicii secolului XX, care au avut o influenţă decisivă asupra postulatelor filosofice lupaşciene. Acestea sunt: **principiul complementarităţii** al lui N.Bohr, despre care am relatat deja; **principiul de incertitudine** al lui Werner Heisenberg (1901–1976), elaborat de el

---

[1] Michel Bitbol. *Complementaritate.*– În: *Dicţionar de istoria şi filosofia ştiinţelor* / Volum coordonat de Domenique Lecourt. Tr. de Laurenţiu Zoicaş ş.a. – Iaşi: Polirom, 2005, p.316.

[2] *Citat după:* Vasile Sporici. *O concepţie filosofică pentru secolul XXI.* Postfaţă la: Ştefan Lupaşcu. *Omul şi cele trei etici ale sale.* – Iaşi: Editura Fundaţiei „Ştefan Lupaşcu", 1999, p.115.

în 1927 şi care constată că cu cât mai precisă este determinarea poziţiei unei particule a atomului, cu atât mai indeterminată rămâne viteza sa, şi invers: cu cât mai precis se reuşeşte determinarea vitezei, cu atât mai indeterminată este poziţia şi aceasta nu depinde de eficienţa instrumentelor de măsurare, ci este o lege intrinsecă a materiei cu toate că în lumea macroscopică se credea (până la Şt. Lupaşcu) că are o influenţă neglijabilă; şi **principiul excluziunii** al lui Wolfgang Pauli (1900–1958) care afirmă că, în acelaşi atom, doi electroni nu pot să aibă aceleaşi patru numere cuantice.[1]

Cât priveşte postulatul pe care se fundează filosofia lui Şt.Lupaşcu, acesta este foarte simplu. Dar se ştie că cel mai greu se dau lămurite lucrurile simple – paradoxal, dar aproape întotdeauna, explicaţia complică înţelegerea. Acest postulat sună astfel: „Oricărui fenomen, sau element, sau eveniment logic, ca şi judecăţii care îl gândeşte, propoziţiei care îl exprimă sau semnului care îl simbolizează: lui **„e"**, de exemplu, trebuie să-i fie asociat întotdeauna, structural şi funcţional, un antifenomen, sau antielement, sau antieveniment logic, şi deci o judecată, o propoziţie, un semn contradictoriu: **non–e** sau **„ē"**; şi într-un asemenea mod, încât „e" sau **„ē"** nu vor putea fi niciodată decât potenţializate prin actualizarea lui **„ē"** sau „e", nu făcute să dispară, astfel ca fie **„ē"**, fie „e" să-şi fie suficiente lor înşile într-o independenţă şi deci o noncontradicţie riguroasă – ca în orice logică, clasică sau de altă natură, care se întemeiază pe atotputernicia principiului noncontradicţiei. Acest postulat, pe care l-am exprimat, de bine, de rău, prin cuvinte şi fraze şi care nu poate fi definit corespunzător decât prin formulele simbolice de mai jos, conţine proprietatea lui „e" şi **„ē"** de a se actualiza şi potenţializa alternativ şi într-un asemenea mod, încât actualizarea unuia determină întotdeauna şi obligatoriu potenţializarea celuilalt".[2]

---

[1] Matthien Gounelle. *Wolfgang Pauli.* – În: *Dicţionar de istoria şi filosofia ştiinţelor...*, p.1045.

[2] Ştefan Lupaşcu. *Principiul antagonismului şi logica energiei. Prolegomene la o ştiinţă a contradicţiei* / Tr. Vasile Sporici. – Iaşi: Editura Fundaţiei „Ştefan Lupaşcu", 2000, p.11.

Pentru a înţelege deplin acest principiu, considerat, după cum s-a mai spus, fundamental pentru filosofia lui Şt.Lupaşcu, ar trebui să privim „lucrurile" cum le privea autorul. De fapt, acesta este lucrul cel mai „delicat": racordarea imaginii noastre cu cea a lui Şt.Lupaşcu. Doar atunci lucrurile pot deveni pentru noi tot atât de simple în claritatea lor ca şi pentru autor. Toată „delicateţea" o implică ierarhia structurii imaginii ideatice lupasciene. Propriu-zis, la el e vorba de tripla imagine ce funcţionează ca un sistem integru. Este vorba de unitatea organică a imaginilor: gnoseologică, logică şi dialectică. Dar ca să ajungă la această unitate, Şt.Lupaşcu reconctruieşte vechile concepte enumerate mai sus. De exemplu, referindu-se la logica sa, pe care el o va numi nu cu un termen tradiţional, ci cu sintagma: **logică dinamică a contradictoriului**, el scrie: „Vom înlocui ... postulatul fundamental al identităţii şi noncontradicţiei riguroase sau absolute al logicii clasice, ca şi al celor polivalente contemporane, exprimate prin formula $\mathbf{p \supset p}$ **(p implică p)**, prin postulatul fundamental al logicii dinamice a contradictoriului, a cărui expresie simbolică este următoarea:

$$e_A \supset \bar{e}_P;\quad \bar{e}_A \supset e_P;\quad e_T \supset \bar{e}_T;$$
$$e_P \supset \bar{e}_A;\quad \bar{e}_P \supset e_A;\quad \bar{e}_T \supset e_T;$$

în care indicii **A, P** şi **T** ai simbolurilor **e** şi **ē** semnifică, respectiv, actualizarea, potenţializarea şi starea nici actuală, nici potenţială $\mathbf{T \equiv \sim A \sim P}$ a unui termen faţă de termenul antitetic (sau semiactual şi semipotenţial): trecând, într-adevăr, din starea **A** în starea **P** sau din starea **P** în starea **A**, **e** sau **ē** se află cu necesitate într-o stare în care nu este nici actual, nici potenţial faţă de **ē** sau **e**, la jumătatea drumului, ca să spunem aşa, între **A** şi **P**".[1]

Postulatul fundamental al logicii dinamice a contradictoriului mai admite la Şt.Lupaşcu şi o altă semnificaţie: „Un fenomen, un element, un eveniment oarecare cu caracter logic este, prin constituţia sa dualistică contradictorie, un dinamism, impli-

[1] Ştefan Lupaşcu. *Principiul antagonismului şi logica energiei. Prolegomene la o ştiinţă a contradicţiei*, p.12.

când **prin aceasta** un dinamism contradictoriu, structural şi funcţional contradictoriu, încât orice actualizare dinamică implică o potenţializare dinamică contradictorie şi orice nonactualizare – nonpotenţializare, o nonactualizare – nonpotenţializare contradictorie"[1]. Sub această formă postulatul fundamental al logicii dinamice a contradictoriului la Şt.Lupaşcu apare şi în calitate de postulat al oricărei energii, al oricărei dinamici. Pentru autor „el defineşte legile fundamnetale ale energiei logice, ale energiei posibile ... El este însuşi postulatul **logicii energiei**".[2] În continuare el concluzionează: „Îl vom numi **principiul antagonismului**. Înseamnă, într-adevăr, că o energie, un dinamism oarecare, fiind, prin însăşi natura sa, o trecere dintr-o stare potenţială într-una actuală, şi invers – fără de care nu există energie, dinamism posibil, cel puţin perceptibil şi care poate fi conceput – implică o a doua energie, un al doilea dinamism antagonist, care îl menţine în stare potenţială prin actualizarea sa şi îi permite să se actualizeze, la rându-i, prin potenţializarea sa".[3]

Astfel, pentru Şt.Lupaşcu unei energii, unui dinamism oarecare nu i se poate opune decât o energie, decât un dinamism negativ contradictoriu, iar acestuia – doar cel dintâi. O energie, un dinamism oarecare, dacă există, ca să existe, trebuie să implice o energie, un dinamism antagonist. „O energie, un dinamism solitar este imposibil şi, în lumina postulatului nostru, devine cu neputinţă de gândit"[4] – susţine el.

În aşa fel, principiul antagonismului constituie pentru Şt.Lupaşcu condiţia *sine qua non* a existenţei unei energii, oricare ar fi ea. El consideră că fără un baraj, care nu poate fi el însuşi decât o a doua energie antagonistă, orice energie se consumă, se descarcă şi se goleşte de orice dinamism, în fond de orice existenţă. „Logic – scrie Şt. Lupaşcu – oricărei energii trebuie să-i fie structural aso-

---

[1] Ştefan Lupaşcu. *Principiul antagonismului şi logica energiei. Prolegomene la o ştiinţă a contradicţiei,* p.14.
[2] *Ibidem.*
[3] *Ibidem.*
[4] *Ibidem.*

ciată o energie negativă. Dacă există o energie, există **cu necesitate** şi o energie negativă".[1] Astfel, contradicţia este apreciată drept ireductibilă, iar noncontradicţia ca relativă.

Ca rezultat, logica lui Ştefan Lupaşcu se deosebeşte radical de logicile tradiţionale, inclusiv de logica clasică care formulează normele, regulile sistematizării cunoştinţelor de care dispune omul, pe când logica dinamică a contradictoriului în extensiunea ei se referă la dinamica creşterii cunoştinţelor noastre, inclusiv la cunoaştere şi necunoaştere. Din cele menţionate e şi firesc ca Şt.Lupaşcu să definească „logica clasică drept caz particular şi ideal, polar şi imposibil al logicii dinamice a contradictoriului"[2], iar logica sa să o identifice cu teoria cunoaşterii, sau, altfel spus, cu gnoseologia.

În lucrarea *Logica cunoaşterii sau experienţa ştiinţifică* Şt.Lupaşcu face referinţă la lucrarea anterioară *Eseu despre o nouă teorie a cunoaşterii,* pe care o recomandă cititorilor, deoarece „în lucrarea citată, teoria cunoaşterii ajunge ca de la sine la teoria logicii ... În această lucrare logică este cea care va duce la teoria cunoaşterii, ca rezultată din ea însăşi şi dirijată de ea".[3] Adică, privite ca teorii care se preocupă de energiile interne ale gândirii şi ale cunoaşterii, dinamismul acestora în egală măsură e cercetat de logica dinamică a contradictoriului şi de teoria cunoaşterii în imaginea lui Şt.Lupaşcu. Această unitate şi identitate a logicii şi gnoseologiei e condiţionată de dinamica şi autodezvoltarea energiei în realitate, în toată extinderea ei. Adică, logica e identică nu numai cu gnoseologia (epistemologia), ci şi cu dialectica.

Referindu-se la caracterul dialectic al logicii dinamice a contradictoriului, Şt.Lupaşcu va susţine: „După cum se poate lesne constata, cu ajutorul principiului antagonismului şi al caracterului energetic al logicii contradictoriului, această logică este o dialectică; şi dialectica nu pare a putea fi altceva decât lo-

---

[1] Ştefan Lupaşcu. *Principiul antagonismului şi logica energiei,* p.15.

[2] *Ibidem,* p.19.

[3] Ştefan Lupaşcu. *Logica cunoaşterii sau experienţa ştiinţifică.* – În: Stéphane Lupasco. *Logica dinamică a contradictoriului.* Antologie de texte. – Bucureşti: Editura Politică, 1982, p.181.

gica însăşi: cel de-al treilea termen al său, **terţiul inclus**, nu poate fi sinteza hegeliană, al treilea termen al logicii lui Hegel, pentru că el este, dimpotrivă, starea logică, momentul dialectic al celei mai puternice contradicţii".[1] Meritul lui Hegel rezidă în faptul că el a văzut clar existenţa contradicţiei în sânul logicului, dar, influenţat de puternica tradiţie aristotelică, nu i-a sesizat deplin structura şi mecanismul acestei contradicţii – în asta şi constă partea slabă a lui Hegel. El n-a văzut proprietăţile esenţiale ale unui dinamism, precum n-a văzut nici că o logică, pentru a fi dialectică, trebuie să fie dinamică după legile oricărui „dinamism relevat de logica contradictoriului".[2]

În aşa fel, logica lui Şt.Lupaşcu – logica dinamică a contradictoriului – include concomitent imaginea asupra a trei lumi: logicii, gnoseologiei (teoriei cunoaşterii) şi dialecticii (ontologiei). Avem o logică în trei ipostaze: în afară de cea logică, ea se manifestă autoritar în cunoaştere şi ontologie printr-un dinamism dialectic. Constatările noastre asupra proceselor din lumea materială, spre exemplu, vor fi eficace dacă se vor încadra, concomitent, într-o cunoaştere logică, care reproduce fidel „logica" realităţii materiale. Prezenţa acestor elemente ce se completează reciproc: logica, gnoseologia, dialectica o vom regăsi-o în orice text din lucrările lui Şt.Lupaşcu. Iată un exemplu: „Toate obiectele care ni se oferă spre cunoaştere – scrie Şt.Lupaşcu – se înfăţişează ca o asociere, mai mult sau mai puţin stabilă, de elemente, adică de sisteme atomice, a căror masă, neglijabilă în electronul periferic, nulă în foton (sau particulă de lumină), dar importantă în nucleu – în proton, mezon, neutron – ar continua să exprime tradiţionala noţiune de materie dacă relativitatea lui Einstein n-ar fi redus-o la noţiunea de energie.

Astfel încât astăzi, după cum se ştie, noţiunea de eveniment o înlocuieşte pe cea de element, şi atât materia, cât şi orice obiect, mic sau mare, de la cel microfizic la cel astrofizic, se prezintă sub forma unui sistem, mai curând a unei sistematizări energetice dotate cu o anumită rezistenţă.

---

[1] Ştefan Lupaşcu. *Principiul antagonismului şi logica energiei...*, p.25.
[2] *Ibidem*.

Tocmai rezistenţa relativă a sistemelor de evenimente, ele însele raporturi energetice, ... este cea care conferă reprezentării noastre sensibile impresia de realitate fizică consistentă şi opacă, numită de noi materie".[1] Iar cercetarea ştiinţifică tocmai şi e preocupată de „comportarea evenimentelor".[2] Această comportare la care se referă Şt. Lupaşcu cuprinde, după cum s-a arătat, ipostazele: logică, gnoseologică şi dialectică. De fapt, ceea ce avem în „cazul" de faţă este un lucru obişnuit pentru concepţiile filosofice ce se manifestă ca sistem; sunt o imagine a trei lumi: obiective, cunoaşterii (inclusiv a lumii obiective) şi a celei a energiei ce le dinamizează şi le datorează existenţa. Acestea fiind spuse cu referire la specificul filosofiei lui Şt.Lupaşcu, putem trece la examinarea raportului dintre subiect şi obiect în procesul cunoaşterii.

Pentru autorul *Logicii dinamice a contradictoriului* subiectul şi obiectul cunoaşterii se manifestă ca produse funcţionale ale operaţiei logice, alcătuind structura contradictorie a fenomenului cunoaşterii. Să urmărim cum Şt.Lupaşcu demonstrează aceste produse funcţionale ale operaţiei logice – **subiectul** şi **obiectul**. El relatează: „Această stradă, acest copac, această calimară pe care le percep, pe care spun că le cunosc, în acest plan al percepţiei sunt obiecte ale percepţiei, ale cunoaşterii perceptive. Oricare ar fi complexităţile şi interpretările fiziologice, biologice, psihologice, metafizice ale acestei operaţii, un fapt rămâne de neînlăturat: o succesiune niciodată identică a faptelor, a mişcărilor, a reacţiilor, a senzaţiilor şi a comportamentelor variate şi neîncetat variabile, ţinând de un **subiect,** şi o identitate, ceva permanent şi unic, perceput, cunoscut, perceptiv: această stradă, această călimară, acest copac, considerate ca exterioare subiectului, ca un **obiect**".[3]

Din citatul de mai sus se poate conchide, în optica lui Şt.Lupaşcu, că în procesul cunoaşterii, aşa cum se manifestă în

---

[1] Ştefan Lupaşcu. *Cele trei materii.* – În: Stéphane Lupasco. *Logica dinamică...*, p.23.

[2] *Ibidem,* p.25.

[3] Ştefan Lupaşcu. *Logica cunoaşterii sau experienţa ştiinţifică.* – În: Stéphane Lupasco. *Logica dinamică a contradictoriului,* p.183-184.

conştiinţa care cunoaşte perceptiv, trăitul sensibil este doar o eterogenitate de senzaţii vizuale, uneori tactile şi chiar olfactive şi de mişcări ale aparatului care vede şi care simte. Însă, subiectul nu simte niciodată unicitatea şi identitatea a ceea ce e perceput, a obiectului care participă la depistarea identităţii şi unicităţii. „...Această realitate nu este niciodată **simţită**, **trăită** ca atare; ea nu este sensibilă; nu există nici un organ de simţ care s-o surprindă ca atare. Eu nu văd, nu ating, nu simt unicitatea, permanenţa, identitatea acestei călimări; ci întotdeauna doar culori, forme variate, variabile şi variind fără încetare, în **spatele** cărora, la **capătul** cărora, **dincolo** de care conştiinţa mea se găseşte parcă în prezenţa a ceva ce rămâne acelaşi, care este obiectul şi pe care îl văd prin **ochii spiritului**. Se află aici o realitate ideatică, o idee perceptivă, ideea de calimară... ea constituie obiectul"[1] şi „...tocmai pentru că obiectul percepţiei nu poate fi decât sub forma ideii – pe planul intelectului, în conştiinţa cunoscătoare perceptivă – el nu poate fi niciodată pentru ea decât o realitate virtuală".[2]

Într-un alt loc Şt.Lupaşcu vine cu noi precizări asupra fenomenului identităţii care-i scapă sunoaşterii perceptive. Descriind procesele contradictorii care se petrec în contextul percepţiei, de exemplu, el arată că „...în prezenţa unui obiect, a unui sistem întemeiat pe o anumită identitate, pe un anumit invariant, care fac ceea ce este un obiect, senzaţile mele, întotdeauna diverse şi schimbătoare, constituie subiectivitatea mea activă, semnificând actualizarea dinamismelor mele biologice eterogenizante; ele se ciocnesc de sistemele exterioare omogenizante, duşmane, care le înfruntă şi pe care eu le potenţializez. Fac astfel din ele obiecte ale identităţii, dar această identitate nu este decât potenţială, conceptualizată: obiectul se schimbă el însuşi fără încetare, dispare continuu din zona foarte îngustă a percepţiei mele, ia chipul unor „aparenţe" evanescente, nu-i **văd** identitatea, dar el rămâne, ca atare, în conştiinţa mea, chiar atunci când nu se mai află dinaintea mea. Rămâne ca o unitate şi un

[1] Ştefan Lupaşcu. *Logica cunoaşterii sau experienţa ştiinţifică*, p.184.
[2] *Ibidem*, p.185.

obiect în mine, sub forma de noţiune. Obiectul perceput, ca obiect unic şi permanent, este o memorie, o memorie omogenizantă şi o cauză finală, adică o identitate ideală către care tind diferitele aspecte şi moduri ale acestui obiect, o identitate drept cauză a identificărilor pe care le actualizează ea, dar al cărei sediu nu sunt eu, ca subiect. Eu n-o pot vedea în actualizările sale, întrucât sunt sediul propriilor mele actualizări antagoniste eterogenizante, care, mai mult, prin chiar acest fapt, constituie necunoaşteri, subiectul cunoscător. Dar tocmai de aceea văd această identitate în stare potenţială, adică mnemică, teleologică şi cognitivă. Subiectivitatea mea constituie sistemul meu de referinţă contradictoriu faţă de obiectivitatea pe care o cunosc. Dacă vreau să cunosc nu numai obiectele ca identităţi, ca invarianţi... ci schimbări, mişcarea, variaţia, ca obiecte ale cunoaşterii, voi proceda invers: subiectivitatea mea va fi sediul actualizărilor invarianţei, al nonschimbării, al permanenţelor, al conservărilor, al identităţii etc.",[1] adică al noţiunilor şi ideilor.

Astfel, pentru autorul francez de origine română conştiinţa percepe un obiect care, fiind considerat ca exterior şi nefiind niciodată surprins senzorial, „nu este mai puţin, în el şi pentru el, o idee şi totodată o realitate. Or, acest obiect este o virtualitate ca idee şi o idee ca virtualitate".[2] În definitiv, „noţiunile de subiect şi obiect derivă din procesele de actualizare şi virtualizare, dar nu le preced şi nu le condiţionează".[3]

Raportul dintre subiect şi obiect mai scoate în relief nu doar fenomenul cunoaşterii, ci şi pe cel al necunoaşterii. „Subiectul..., prin faptul că el cunoaşte, pare exclus de la cunoaştere, din domeniul cunoscutului. Cunoscând, cunoaştem întotdeauna un obiect, numit de aceea obiect al cunoaşterii, şi nu cunoaştem cunoscătorul prin însuşi faptul că este şi, în măsura în care este cunoscător, subiect. Consacrat în întregime observaţiei cutărui eveniment, mă văd tot mai puţin şi, pe măsură ce observaţia mă acaparează, dispar

[1] Ştefan Lupaşcu. *Biologie şi cunoaştere.* – În: Stéphane Lupasco. *Logica dinamică a contradictoriului...*, p.289–290.
[2] Ştafan Lupaşcu. *Logica cunoaşterii sau experienţa ştiinţifică...*, p.185.
[3] *Ibidem*, p.186.

ca observator. Dacă vreau să mă examinez, sub orice aspect ar fi, voi face din acest aspect un obiect, îl voi aşeza dinaintea ochilor mei – în măsura posibilităţii – fizic sau mental, dar atunci ceva în mine va îndeplini funcţia de observator, de examinator, de cunoscător, care astfel îmi va scăpa, va ieşi din zona cunoaşterii".[1] Aşa este dialectica logicii dinamice a contradictoriului: subiectul îşi instituie obiectele cunoaşterii şi se instituie, treptat, pe sine însuşi, ca obiect al cunoaşterii. Dacă propria persoană devine obiect de cunoscut, atunci subiectul şi obiectul vor tinde să-şi schimbe reciproc determinările sau caracteristicile. De exemplu, o stare de conştiinţă este întotdeauna o conştiinţă a ceva, care se prezintă ca un obiect al conştiinţei. Dacă spun: eu cunosc, acest eu îmi apare ca ceva pe care îl sesizez, pe care o parte a mea însumi – care de aceea îmi scapă – îl percepe. Am impresia, în cele din urmă, că ceva de necunoscut cunoaşte şi îndeplineşte funcţia de cunoscător, că „...ceva cunoscând, se cufundă într-o zonă a necunoaşterii.

Or – şi aceasta este fundamnental – aşa se petrec lucrurile cu orice actualizare, cu orice activitate. Cu cât este mai mare măsura în care reprezint un proces activ, cu atât este mai mică aceea în care mă văd acţionând, pentru a nu mă mai vedea deloc ca atare. În schimb, văd din ce în ce mai bine ceea ce mi se opune şi ceea ce astfel virtualizez, întrucât procesul meu se poate desfăşura, actualiza. Într-o luptă, luptătorul stă cu ochii aţintiţi asupra adversarului şi nu se vede luptând. Dacă totuşi se vede, dacă, actualizând el operaţia, capătă conştiinţa ei, aceasta se întâmplă în mod discontinuu, din timp în timp, şi este marcată de o anumită oprire şi chiar de o retragere, printr-o schimbare de activitate, oricât de vie şi de scurtă, cu care prilej activitatea de observare o ia pe prima ca obiect de observare, ca obiect al conştiinţei şi al cunoaşterii. Dacă se acordă o „atenţie" prea stăruitoare la aceea ce se face, operaţia nu va avea decât de suferit, lucru lesne de constatat".[2]

Şt.Lupaşcu consideră că doar unirea, îmbinarea complementară a celor două aspecte: cunoaşterea obiectului şi a subiectului

---

[1] Ştafan Lupaşcu. *Logica cunoaşterii sau experienţa ştiinţifică...*, p.200.
[2] *Ibidem*, p.201–202.

cunoscător, conduce la obţinerea unor informaţii cu adevărat valide şi valoroase atât pentru epistemologie, cât şi pentru cercetarea şi cunoaşterea psihologică.[1] El consideră că după cum studiul fenomenelor cuantice induce automat perturbarea lor în cadrul experienţelor, cercetarea fenomenelor psihice implică, de la bun început, distanţări sau detaşări faţă de ele, în special privitor la acel sine al lor. Trăirea psihică nu este sinonimă cunoaşterii psihologice. Îndată ce subiectul „iese" din miezul trăirii inexprimabile, aparent absolute, şi încearcă să pătrundă ştiinţific în interiorul acesteia, el deja experimentează o detaşare de trăirea respectivă, fiind situat pe o altă poziţie, aceea a observatorului extern: „...o actualizare izbutită, liberă generează ca de la sine necunoaşterea de sine, îngăduind parcă prin aceasta o cunoaştere cu atât mai perfectă, cu atât mai liberă a ceea ce îi înlesneşte victoria, a ceea ce trebuie să împingă în virtual ... şi care este, care nu poate fi decât obiectul antagonist, realitatea obiectivă contradictorie pe care urmează să o domine ... Astfel, **subiectul cunoscător** şi **subiectul în acţiune**, agent sau sediu al unei actualizări, se îmbracă într-o aceeaşi necunoaştere, nu pot fi în acelaşi moment şi într-un acelaşi loc obiect al cunoaşterii".[2] Astfel, Şt.Lupaşcu ajunge la descoperirea paradoxului: „În orice cunoaştere, în însăşi structura oricărui proces cognitiv, există deci un **subiect al necunoaşterii** şi un **obiect al cunoaşterii**".[3] Acest paradox are continuare şi în tendinţa generală, observată încă de scepticii din antichitate: „...cu cât cunoaşterea progresează, se dezvoltă, creşte mai mult, cu atât mai mult progresează, se dezvoltă, creşte o necunoaştere contradictorie... Pentru a cunoaşte ceva trebuie să-i ignori contradictoria. [...] Fapt este că ... cunoaşterea împiedică cunoaşterea cunoaşterii. Totuşi, o cunoaştere a cunoaşterii este implicată în şi prin însăşi această structură contradictorie a logicului,

---

[1] *A se vedea:* Ionuţ Isac. *Subiectul uman şi cunoaşterea psihologică în viziunea lui Şt. Lupaşcu.* – În: *Ştefan Lupaşcu: un gânditor pentru mileniul trei.* Vol. 2 / Coordonator: Petru Ioan // Analele Ştiinţifice ale Institutului de Studii Europene „Ştefan Lupaşcu". – Iaşi, 2001, p.312.

[2] Ştefan Lupaşcu. *Logica cunoaşterii sau experienţa ştiinţifică...*, p.202–203.

[3] *Ibidem*, p.203.

care inhibă cunoaşterea, îngăduind astfel logicului să se priceapă pe sine ca ceea ce este...".[1] Cât priveşte structura şi procesul cunoaşterii, cu implicarea lor mai activă în dobândirea cunoştinţelor scade măsura cunoaşterii lor ca atare: „...cu cât există mai multă cunoaştere, cu atât există mai puţină cunoaştere a cunoaşterii, adică cunoaştere a procesului cunoaşterii", „...cu atât dialectica subiectului şi obiectului se estompează".[2]

Cele relatate de Şt.Lupaşcu nu au nimic de a face cu agnosticismul. Autorul nostru doar atrage atenţia asupra faptului că procesul cunoaşterii este unul complex şi că cunoaşterea actului cunoaşterii cere de la subiectul cunoaşterii nu doar dexterităţi aparte, ci şi cunoştinţe speciale, profesionale deosebite, deoarece nu este acelaşi lucru să cunoşti şi să cunoşti ceea ce cunoşti. El scrie: „N-aş putea să rezolv prea lesne cutare problemă, să contemplu un tablou luând activităţile respective ca obiect de cercetare, de meditaţie şi cunoaştere. Nu pot să cunosc şi totodată să cunosc cunoaşterea. Sunt necesare discipline cognitive distincte pentru a face mai ales matematici şi pentru a te consacra unei cunoaşteri a acestei cunoaşteri matematice, pentru a observa şi distinge operaţiile şi procesele mentale ale matematicianului la lucru... Cu cât există mai multă conştiinţă şi cunoaştere şi sunt mai absorbante, intense şi automate, cu atât există mai puţină conştiinţă a conştiinţei şi cunoaştere a cunoaşterii".[3]

Din cele relatate mai sus ne dăm seama cât de originală, bogată în aspecte şi, totodată, de puţin cunoscută e filosofia lui Şt.Lupaşcu – lucru care nu poate să nu se răsfrângă negativ asupra dezvoltării filosofiei contemporane, în genere, şi a celei române, în special.

Conceptele subiect şi obiect al cunoaşterii actualizează problema raportului dintre obiect şi subiect în procesul cunoaşterii care e conştientizat în analiza cunoaşterii obiective şi subiective.

---

[1] Ştefan Lupaşcu. *Logica cunoaşterii sau experienţa ştiinţifică...*, p.214.
[2] *Ibidem*, p.217.
[3] *Ibidem*, p.218.

Capitolul IV
CUNOAŞTEREA OBIECTIVĂ ŞI CUNOAŞTEREA SUBIECTIVĂ

Înainte de a relata despre aceste două tipuri de cunoaştere: obiectivă şi subiectivă să ne oprim, mai întâi, asupra conceptelor de obiectiv şi subiectiv.

Este considerat **obiectiv** ceea ce: 1) există independent de orice cunoaştere şi conştiinţă; 2) este valabil pentru toate minţile, nu doar pentru un anumit individ; 3) nu depinde de voinţa subiectului şi 4) prezintă lucrurile aşa cum sunt ele, fără a fi influenţate de propriile preferinţe şi obiceiuri.

4.1. Cunoaşterea subiectivă

Subiectivul e opus în anumite privinţe obiectivului şi se caracterizează prin faptul că denotă ceea ce: 1) este individual, adică valabil pentru un singur subiect epistemic; 2) este aparent sau iluzoriu (halucinaţiile); 3) ţine de capacităţile conştiinţei umane şi poartă pecetea acestei lumi – cazul extremă îl reprezintă empirismul clasic în divizarea în calităţi secundare şi primare a rezultatelor cunoaşterii senzoriale.[1]

În baza caracteristicilor obiectiv – subiectiv, expuse aici, putem distinge aspecte ontologice ale acestor concepte, când, spre exemplu, am menţionat despre calităţi primare şi secundare, şi aspecte gnoseologice, când contrastul pentru conceptele de mai sus „este prevalent pentru conceptul de întemeiere şi cele înrudite cu acesta"[2]. Astfel, fără respectarea cerinţelor de întemeiere şi ale normelor standard ale cunoaşterii obiective parapsihologiei, de exemplu, i se refuză statutul de ştiinţă. Iată ce scrie cu această ocazie epistemologul român Mircea Flonta: „Considerentul pe care se sprijină, în primul rând, scepticismul faţă de parapsihologie este

---

[1] *A se vedea:* Robert Nadeau. *Obiectivitate.* – În: *Dicţionar de istorie şi filosofia ştiinţelor...*, p.1009–1020.

[2] Robert Audi. *Obiectiv / subiectiv.* – În: *Dicţionar de filosofia cunoaşterii* / Editat de Jonathan Dancy şi Ernest Sosa. Vol. 2. – Bucureşti: Trei, 1999, p.143–144.

unul pe cât de simplu, pe atât de fundamental: cercetările curente asupra fenomenelor paranormale nu satisfac criterii ale cunoaşterii obiective. Este vorba de criterii pe care cercetătorul şi le însuşeşte spontan în decursul educaţiei sale ştiinţifice. Pentru oamenii de ştiinţă fără preocupări metodologice de ordin mai general aceste criterii nu iau niciodată forma unor enunţuri explicite, a unor reguli, ci rămân intuiţii neformulate. Ca şi alte reprezentări intuitive ce orientează judecata şi acţiunea oamenilor, ele apar drept indiscutabile şi inalienabile. Conţinutul acestor intuiţii nu este totuşi greu de redat şi poate fi exprimat printr-o formulă simplă: omul de ştiinţă va socoti drept fapte **ştiinţifice** sau **experienţe ştiinţifice** numai faptele şi experienţele ce pot fi controlate de toţi cercetătorii competenţi şi de bună credinţă. Tocmai această caracteristică a faptelor sau a experienţelor ştiinţifice de a fi intersubiectiv accesibile face posibilă realizarea consensului între cercetători".[1]

În acelaşi timp, există în parapsihologie o cantitate şi varietate impresionante de fapte de observaţie şi experimentale care nu pot fi descrise prin conceptele şi standardele formulate de psihologi, fenomene ce par totodată să excludă prin circumstanţele producerii lor explicaţii banale, explicaţii prin coincidenţe întâmplătoare, înşelăciune sau iluzie. Cercetători ai fenomenelor paranormale cu mentalitate ştiinţifică insistă cu deosebire asupra delimitării fenomenelor ce le cercetează de aparenţe trucate cu multă abilitate.[2] Aceasta – pe de o parte. Pe de altă parte, cercetările parapsihologice nu se încadrează în standarde ale cunoaşterii obiective de care nu ne putem lipsi. Însă, după cum menţionează, pe bună dreptate, M.Flonta: „...dacă aceste standarde nu pot fi eliminate, repudiate, ele pot fi în schimb reevaluate în anumite momente critice pe care le parcurge procesul istoric al extinderii şi aprofundării cunoaşterii. Parapsihologii pot să aibă dreptate când susţin că cerinţa independenţei fenomenelor cercetate de atitudinea experimentatorului, a subiectului experienţei şi a altor factori ai ambian-

[1] Mircea Flonta. *Parapsihologia şi criteriile cunoaşterii obiective* // Revista de filozofie. – Bucureşti, 1988, nr. 3, p.296.
[2] *Ibidem*, p.291.

ţei psihice este o condiţie prea restrictivă când este vorba de cercetarea obiectivă a fenomenelor *psi*. Cercetările lor nu vor putea însă pretinde să fie recunoscute drept *cercetări ştiinţifice* decât dacă vor satisface o condiţie mai puţin restrictivă, dar totuşi destul de bine precizată de controlabilitate. O asemenea condiţie ar fi indicarea unor parametri determinanţi ai situaţiei experimentale de a căror varietate ar depinde în mod semnificativ producerea fenomenelor paranormale. În acest fel, cercetătorul fenomenelor *psi* ar putea face anumite anticipări controlabile asupra rezultatelor experimentelor sale în funcţie de variaţia acestor factori. Cu alte cuvinte, el ar fi în măsură să formuleze enunţuri de acelaşi fel cu cele ale cercetătorilor din orice domeniu al ştiinţei experimentale: enunţuri intersubiectiv testabile".[1]

Din cele relatate *supra* reiese că un loc aparte în cunoaşterea ştiinţifică îl ocupă cunoaşterea ştiinţifică obiectivă. Să vedem în continuare cum se raportează cunoaşterea obiectivă şi cunoaşterea subiectivă, sau cunoaşterea în sens obiectiv şi cunoaşterea în sens subiectiv. Promotorul distincţiei dintre aceste două tipuri de cunoaştere este epistemologul austriac Karl Raimund Popper (1902–1994). El scrie: „Există multe cărţi de filosofie consacrate teoriei cunoaşterii – teorie numită, de asemenea, „epistemologie" – care nu menţionează niciodată existenţa a ceva numit cunoaştere obiectivă. Dacă totuşi discută vreodată cunoaşterea obiectivă, cele mai multe dintre abordări se bazează pe presupoziţia posibilităţii explicării totale a cunoaşterii obiective în termenii cunoaşterii subiective. Altfel spus, ele presupun că la baza cunoaşterii obiective stau elemente ale cunoaşterii subiective asamblate, într-un fel sau altul, laolaltă".[2]

Cât priveşte poziţia lui K.R. Popper, apoi încă din 1934, de la apariţia lucrării ce i-a adus gloria mondială, *Logica cercetării,* după propriile mărturisiri, a „...susţinut exact punctul de vedere opus – fără a exercita însă o mare influenţă".[3] El continuă: „Poziţia mea este următoarea: sunt interesat, înainte de toate, de

[1] Mircea Flonta. *Parapsihologia şi criteriile cunoaşterii obiective,* p.299.
[2] Karl R. Popper. *Cunoaşterea şi problema raportului corp – minte...,* p.11–12.
[3] *Ibidem,* p.12.

cunoaşterea obiectivă şi de creşterea ei şi socot că nu putem înţelege nici cel mai elementar lucru privitor la cunoaşterea subiectivă decât studiind creşterea cunoaşterii obiective şi schimburile efectuate între cele două tipuri de cunoaştere (în cadrul cărora cunoaşterea subiectivă mai mult primeşte decât dă)".[1]

Şi acum să ne oprim, propriu-zis, la cele două tipuri de cunoaştere: cunoaştere în sens subiectiv şi cunoaştere în sens obiectiv, în interpretarea lui Popper. Spre bine sau spre rău, dar nu vom găsi la el definiţii ale acestor două tipuri de cunoaştere. Şi aceasta doar din cauza că K.R. Popper preferă să folosească lămuririle în locul definiţiilor. El scrie: „Într-o conversaţie informală, a explica ceea ce vrem să spunem depinde nu numai de vorbitor, ci şi de ascultătorii săi: el trebuie să-i întrebe dacă sunt mulţumiţi sau nu de ceea ce le-a spus. Aceasta diferă foarte mult de orice definiţie ce tocmai va fost servită – pe care trebuie s-o acceptaţi, clătinându-vă în urma impactului".[2]

Lămurind ce prezintă aceste două tipuri de cunoaştere, el recurge la nişte exemple expuse în formă de enunţ, propoziţie (judecată), în care evidenţiază cuvinte (termeni)-cheie. Anume aceste cuvinte, mai precis îmbinări de cuvinte, au nuanţe specifice minime, dar care duc la deosebiri evidente între cunoaşterea obiectivă şi cunoaşterea subiectivă, pe care le reprezintă aceste două categorii de exemple.

Iată exemplele prin care K.R. Popper explică tipul de cunoaştere în sens obiectiv:

„*Este bine ştiut că* apa este formată din hidrogen şi oxigen"; sau

„*Este bine de ştiut că* putem explica structurile atomice şi nucleare cu ajutorul aşa-numitelor particule elementare, dar *nu se ştie* dacă particulele elementare au, la rândul lor, o structură: aceasta este încă o problemă deschisă".[3]

---

[1] Karl R. Popper. *Cunoaşterea şi problema raportului corp – minte...*, p.12.
[2] *Ibidem*, p.31.
[3] *Ibidem*, p.11.

Şi iată grupul de propoziţii ce trebuie să lămurească cunoaşterea în sens subiectiv:

„*El ştia* că depăşeşte limita de viteză".

„*El ştia* că apa este formată din hidrogen şi oxigen".

„*El credea* că particulele elementare au o structură internă".

„*El a observat* că luna era plină".

„*El a văzut* un fulger galben".

„*El s-a lovit* la fluierele picioarelor".

„*El a simţit* o adiere rece"[1].

Cunoaşterea obiectivă constă în probleme, teorii şi argumente ce se înscriu în standardele ştiinţificităţii. Pe când cunoaşterea subiectivă constă în dispoziţii „înainte de toate de a avea aşteptări",[2] precum şi din cunoştinţe senzoriale, cum ar fi senzaţia, percepţia şi reprezentarea.

4.1.1. Senzaţia se produce în urma contactului organului de simţ al subiectului cu un stimul care acţionează asupra unui organ de simţ. Termenul „senzaţie" a fost pe larg folosit în filosofia antică şi modernă, însă, începând cu secolul al XIX-lea, o dată cu apariţia psihologiei ca ştiinţă, a devenit un termen exclusiv pentru această disciplină – excepţia o constituia filosofia marxistă din fosta URSS. Estompată şi controversată este distincţia dintre senzaţie şi percepţie: mulţi autori le-au considerat pe ambele în sfera unei funcţii psihice senzoro-perceptive. O poziţie înrudită, spre exemplu, a ocupat psihologul şi psihiatrul elvţian Carl Gustav Jung.

Iată cum interpretează senzaţia acest psiholog: „Senzaţia este o funcţie psihologică ce transformă un stimul fizic în percepţie. Senzaţia este deci identică funcţiei percepţiei. Senzaţia trebuie deosebită strict de *sentiment,* întrucât sentimentul este un proces complet diferit, care se poate insinua, eventual, ca tonalitate afectivă, în senzaţie. Senzaţia se raportează nu numai la stimulul fiziologic extern, ci şi la cel intern, adică la modificări organice interne. Senzaţia este, de aceea, în primă instanţă,

[1] Karl R. Popper. *Cunoaşterea şi problema raportului corp – minte...,* p.11.

[2] *Ibidem,* p.37.

percepţie senzorială, adică percepţie prin mijlocirea organelor de simţ şi percepţie a senzaţiilor corporale (senzaţii kinestezice, vasomotorice etc.). Ea este, pe de o parte, un element al reprezentării, întrucât transformă imaginea percepută a obiectului exterior într-o reprezentare, iar, pe de altă parte, un element al sentimentului, întrucât prin percepţia modificărilor corporale conferă sentimentului caracter de afect. Întrucât senzaţia prezintă conştientului modificările coporale, ea reprezintă şi imboldurile fiziologice. Nu este identică acestora, căci este doar o funcţie perceptivă"[1].

C.G. Jung face distincţii între senzaţia *concretă,* senzorială şi cea *abstractă.* Prima include caracteristicile mai sus prezentate. A doua este un tip de senzaţie abstract, adică rupt de alte elemente psihice. Prima nu apare niciodată în stare „pură", ci însoţită întotdeauna de reprezentări, sentimnete şi gânduri. Dacă senzaţia concretă este un fenomen reactiv, atunci, afirmă C.G. Jung, „dimpotrivă, senzaţia abstractă nu e niciodată lipsită, ca orice abstracţie, de altfel, de voinţă, adică de un element direcţionat. Voinţa îndreptată spre abstractizarea senzaţiei este expresia şi promotorul **atitudinii estetice**".[2]

Psihofiziologii au constatat că aparatul senzorial include, pe lângă receptori şi fibrele lor nervoase aferente, care conduc mesajele simţurilor până la cortexul cerebral, un sistem de reglare aferent, graţie căruia este controlată intensitatea senzaţiilor. Spre exemplu, în prezenţa unui zgomot intolerabil (reactor de avion, sirenă de vapor etc.), se produce o contracţie a muşchilor urechii mijlocii, ceea ce are ca efect diminuarea posibilităţilor de vibrare a timpanului şi, respectiv, reducerea riscurilor de leziune auditivă. Astfel, reacţia biologică indisolubil legată de psihism – senzaţia – are funcţia esenţială de a ne face să cunoaştem lumea exterioară şi de a ne menţine în stare de veghe.[3]

---

[1] Carl Gustav Jung. *Puterea sufletului,* p.192–193.

[2] *Ibidem,* p.194.

[3] *A se vedea: Larousse. Dicţionar de psihologie* / Ed. de Norbert Silamy. – Bucureşti: Univers Enciclopedic, 1996, p.284–285.

Una dintre primele probleme abordate de psihologia experimentală a fost aceea a determinării **pragurilor** absolute şi diferenţiale ale senzaţiei. Prin prag al senzaţiei în psihologie se are în vedere valoarea intensităţii şi duratei în care un stimul poate fi receptat şi prelucrat de către subiect. Se vorbeşte despre un **prag absolut** atunci când ne referim la valoarea minimă pe care trebuie s-o aibă un stimul pentru a putea fi receptat de către subiect. **Pragul diferenţial** se referă, la rândul său, la diferenţa minimă care trebuie să existe între doi stimuli, pentru ca aceştia să fie receptaţi de către subiect ca diferiţi. În sens filosofic, Johann Friedrich Herbart (1776–1841), filosof şi pedagog german, vorbea despre **pragul conştiinţei**, pentru a identifica limita dintre conţinuturile psihice care apar conştiente şi cele care rămân inconştiente (în subconştient); un astfel de prag este influenţat de gradul de atenţie a subiectului. În urma cercetării pragurilor absolute şi diferenţiale au fost determinate pe cale experimentală legile psihofizice prin care se încearcă descrierea în termeni matematici a raportului existent între intensitatea stimului şi intensitatea senzaţiei. În psihopatologie au fost cercetate tulburări ale senzaţiei, cum ar fi hipersensibilitatea, determinată de amplificarea subiectivă a intensităţii stimulilor şi hiposensibilitatea care le reduce.[1]

4.1.2. Percepţia constă în funcţia cognitivă condiţionată de faptul că un obiect acţionează imediat, nemijlocit asupra organelor de simţ ale omului. Baza psihologică a percepţiei constă în interpretarea datelor senzoriale cu scopul de a conferi acestora o configuraţie cu sens. Dar percepţia se compune nu doar din ce este dat în mod direct de organele de simţ (sensibilitate exteroceptivă), ci şi din proiecţia imediată în obiect a unor calităţi cunoscute prin inferenţă: percep efortul halterofilului, deoarece pun în masa metalică pe care el o ridică propria mea sensibilitate proprioceptivă. Percepţia e rezultatul acţiunii obiectului asupra organelor de simţ; în consecinţă, percepţia redă caracteristicile proprii ale obiectului, dar nu numai, deoarece eu le percep cu subiectivitatea mea care e

[1] *A se vedea: Enciclopedie de filosofie şi ştiinţe umane...*, p.438, 850, 995–996.

inseparabilă acestor acte de cunoaştere. Dacă, spre exemplu, umblu prin pădure, percep lucrurile diferit, după cum sunt la vânătoare sau la plimbare. Din mulţimea de stimuli îi selectez în funcţie de interesele şi aşteptările mele.[1]

Trei probleme mai importante se pun în domeniul teoretic al interpretării percepţiei: 1) caracterul compoziţional al percepţiei; 2) caracterul nemijlocit din cadrul percepţiei şi 3) rolul experienţei în percepţie.

Referitor la **caracterul compoziţional** se discută în contradictoriu dacă obiectele percepute sunt compuse din suma elementelor senzoriale care sunt sintetizate în percepţie – aceasta este poziţia structuralismului; sau (aşa cum crede psihologia formei, sau gestaltpsihologia) că savanţii trebuie să se intereseze de realitatea fenomenală, de modul în care obiectele apar subiectului; obiectele fenomenelor vor avea o formă (Gestalt) deja organizată; ca urmare, psihologia formei consideră experienţa mentală ca experienţă a totalităţii, semnificaţia elementelor fiind dată de învecinarea lor sau de rolul lor în ansamblul în care sunt încadrate – obiectele se prezintă subiectului ca o totalitate organizată, care, odată analizată în componentele sale, pierde propria-i semnificaţie originară.

În ceea ce priveşte **caracterul nemijlocit** al percepţiei, el este examinat în teorii ale percepţiei directe, cum ar fi cea a „ciclului perceptiv", susţinută de psihologul german contemporan Ulrich Neisser (n. 1928), care afirmă că în mintea omului ar exista scheme care diminuează şi explorarea mediului, producând anticipaţii, dând în acest fel subiectului posibilitatea de a recepta tipuri determinate de informaţii şi de a le folosi pe cele mai adecvate scopurilor sale. Acest caracter, după cum se observă, e legat de ultimul tip de caracter.

În ceea ce priveşte **rolul experienţei,** se poate afirma că orice percepţie este o interpretare care implică personalitatea subiectului în întregul ei. Percepţia este o conduită psihologică complexă, care se raportează la un cadru de referinţă particular, elaborat în limitele experienţei noastre personale şi sociale. Aceasta ne expli-

[1] *A se vedea: Larousse. Dicţionar de psihologie...*, p.228.

că de ce un obiect determinat nu va avea niciodată absolut aceeaşi semnificaţie pentru doi indivizi, care, fiecare, are sistemul său de referinţă particular. „Dayakul din Borneo vede în surâsul semenului dispreţul, japonezul vede tulburarea emoţională, pe când occidentalul vede bunăvoinţa".[1] Percepţia apare la întâlnirea dintre stimulii exteriori şi aşteptările, valorile şi interesele subiectului, care devin astfel un constructor activ al propriilor experienţe perceptive.[2] Aceste constructe, pe care le utilizăm în mod inconştient, ne sunt indispensabile, ele permiţându-ne să ne structurăm mediul în care trăim şi dându-ne un minim de securitate, fără de care nici o acţiune nu este posibilă. În acelaşi timp, majoritatea neînţelegerilor vin de la faptul că percepţiile sunt diferite, deoarece sistemele de referinţă ale oamenilor sunt diferite.[3]

4.1.3. Reprezentarea este cea de-a treia formă a cunoaşterii subiective. Reprezentarea, în sens propriu, înseamnă faptul de a **re**prezenta sau de a **re**produce o percepţie anterioară în absenţa obiectului perceput. Spre deosebire de percepţie, care realizează imagini ale obiectelor acţionând în prezent asupra receptorilor senzoriali, reprezentarea reproduce obiecte care au acţionat în trecut asupra simţurilor. Un loc deosebit în structura reprezentării îi revine **imaginaţiei** şi **imaginilor** create în urma implicării acesteia. În filosofie, teoria imaginaţiei este importantă pentru soluţionarea problemelor gnoseologice şi antropologice. Imaginaţia include activitatea mentală care produce şi îmbină imaginile reale, percepute sensibil, le păstrează şi le reproduce creativ.

De problema imaginaţiei filosofia a fost preocupată de-a lungul întregii sale istorii, dar un interes deosebit se manifestă faţă de ea în filosofia contemporană, îndeosebi în fenomenologie şi hermeneutică. Analiza fenomenologică, spre exemplu, permite inserarea imaginaţiei în centrul antropologiei, ca c condiţie a experienţei elementare. Prin acestea filosoful francez

---

[1] *Larousse. Dicţionar de psihologie...*, p.228.

[2] *A se vedea:* Alessandro Antonietti. *Percepţie.* – În: *Enciclopedie de filosofie..* p.812–813.

[3] *Larousse. Dicţionar de psihologie...*, p.229.

Paul Ricoeur (n. 1913), reluând reflecţia hermeneutică asupra limbajului, a scos în relief locul central al antropologiei în „naraţiune": identitatea umană se formează şi evoluează printr-o continuă naraţiune a istoriei sale. A povesti înseamnă (şi aceasta nu poate fi negat) a produce cu ajutorul imaginaţiei o împletire a evnimentelor, care dă naştere sensului naraţiunii.[1]

Fr. Botturi în a sa tipologie filosofică a imaginii dă cinci tipuri ale acesteia:

1. *Imaginea–copie* este reflexul reproductiv al realităţii;
2. *Imaginea–simbol* este extinsă în cadrul posibilităţii unui sens absolut;
3. *Imaginea–model* este reprezentarea logică a realităţii;
4. *Imaginea–fantomă* sau *imaginea mentală* aparţine de domeniul memoriei, dar şi al visului şi halucinaţiei;
5. *Imaginea–poetică* dă valenţe estetice imaginii şi este rodul creativităţii umane.

Imaginile mentale păstrează în sine unele caracteristici senzoriale ale obiectului real la care se referă. Avem imagini mentale pentru **cele cinci modalităţi senzoriale:** vizuale, acustice, gustative, olfactive, tactile şi pentru **chinestezie:** furnizează organismului informaţii retroactive, relative la mişcare, permiţând evaluarea adecvării dintre mişcările intenţionate şi mişcările efective. Dacă în aceeaşi **imagine mentală** sunt prezente caracterisicile aferente mai multor modalităţi senzoriale, atunci avem de-a face cu o imagine sinestezică (sinestezia colorată elementelor acustice asociază diferite culori – fenomen folosit în pictură).

Se disting patru tipuri de **imagini mentale**:

1. *Imaginile eidetice* sunt extrem de vii şi bogate în detalii;
2. *Postimaginile* sunt produse de expunerea prelungită la un stimul;
3. *Imaginile onirice* sunt cele care ne apar în vise;
4. *Imaginile hipnagogice şi hipnapomice* apar în faza de trecere de la veghe la somn şi, respectiv, de la somn la veghe.[2]

---

[1] *A se vedea:* Francesco Botturi. *Imaginaţie.* – În: *Enciclopedie de filosofie...*, p.475–477.

[2] *Ibidem*, p.477.

Din cele relatate observăm că toate modurile în care a fost prezentată reprezentarea au în comun referinţa la un obiect care transcende reprezentarea însăşi. Şi aceasta nu întâmplător: reprezentarea constituie o formă superioară a cunoaşterii – senzorială, proprie cunoaşterii subiective, care facilitează trecerea spre gândirea abstractă. Reprezentarea face primul pas spre procesul abstractizării, dar acesta va rămâne, totuşi, pe seama gândirii raţionale şi, deci, a cunoaşterii obiective.

4.2. Cunoaşterea obiectivă

Pentru a înţelege conţinutul şi particularităţile cunoaşterii obiective e necesar să ţinem cont de divizarea realităţii, pe care o face K.R. Popper, în trei lumi:

I. Lumea întâi – include corpurile fizice, stările lor fizice şi fiziologice;

II. Lumea a doua – cuprinde stările mentale ale omului. Raportul dintre lumea întâi şi lumea a doua este calificat de autorul *Logicii cercetării* ca problemă a raportului corp – minte;

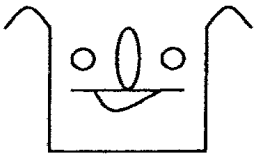
III. Lumea a treia – prin aceasta, susţine K.R. Popper, „înţeleg lumea **produselor** minţilor noastre omeneşti. Acestea sunt ... sculpturile, picturile, desenele ...",[1] precum şi ipotezele, teoriile, problemele asupra cărora lucrează savantul.

Referindu-se la lumea 3, K.R. Popper susţine că „cunoaşterea obiectivă face parte din lumea 3. Ea constituie ... cea mai importantă parte a lumii 3, ... acea parte care are cele mai importante repercusiuni asupra lumii 1".[2] Cunoaşterea obiectivă este alcătuită nu doar din presupuneri, ipoteze şi teorii publicate sub formă de cărţi şi reviste, ci şi din probleme nerezolvate şi „... **argumentele** pro şi contra diferitelor teorii concurente. (...) creşterea acestei cunoaşteri va contribui la creşterea acestei lumi 3. Acest lucru reprezintă un indiciu care ne ajută să înţelegem **cum** a fost posibilă evoluţia lumii 3. Din perspectiva

[1] K.R. Popper. *Cunoaşterea şi problema raportului corp-minte*, p.14.
[2] *Ibidem*, p.19.

evoluţiei biologice, ea a evoluat la origine datorită extraordinarei sale valori pentru supravieţuire ... mintea umană s-a dezvoltat împreună cu lumea 3 şi cunoaşterea obiectivă".[1]

Pentru a demonstra deosebirea dintre cunoaşterea subiectivă şi cunoaşterea obiectivă, este necesar să expunem într-o formă cât mai concisă caracteristicile primei. În istoria filosofiei ea se înscrie sub numele teoriei *tabula rasa,* iar la K.R. Popper e reprezentată schematic ca teorie a minţii, ca găleată sub forma următoarei diagrame care reprezintă cele patru simţuri, lipsind doar cel tactil, imposibil de exprimat schematic.[2]



Pentru K.R. Popper, produsele lumii 3, deşi sunt elaborate de mintea omenească, spre deosebire de conţinuturile lumii 2, au o manifestare autonomă asemenea celor din lumea 1. Problemele, teoriile, demonstraţiile, logica dezvoltării lumii 3 nu depinde de voinţa mea, a ta sau a altcuiva – ea deţine o anumită autonomie. Referindu-se la ea, K.R. Popper scrie: „Cu toate că diferitele domenii sau regiuni ale lumii 3 se nasc ca invenţii umane, tot acolo îşi fac apariţia, în calitate de consecinţe neintenţionate ale acestora, probleme autonome şi soluţii posibile. Ele există independent de conştiinţa cuiva cu privire la ele: le putem descoperi în acelaşi fel în care putem descoperi alte lucruri – cum ar fi particulele elementare ori munţii şi râurile necunoscute".[3]

Dar cum de capătă autonomie creaţiile omeneşti din lumea 2 – creaţia e un lucru eminamente subiectiv – ca apoi să ajungă în lumea 3? Dar creaţia nu e total subiectivă. Din ea fac parte elemente ale lumii 3: anumite limbaje, opere create anterior, probleme şi idealuri ale creaţiei. Anume acest „amestec", im-

[1] K.R. Popper, *Cunoaşterea şi problema raportului corp-minte,* p.19–20.
[2] *Ibidem,* p.38.
[3] *Ibidem,* p.45.

plicări ale elementelor lumii 3 în activitatea lumii 2 deschid pentru produsele acesteia perseptiva de a accede la lumea 3. Cu referire la aceste momente K.R. Popper aduce spusele lui Al.Einstein: „creionul meu este mai isteţ decât mine".[1] Marele fizician vroia să spună că folosirea creionului şi a hârtiei – care împreună cu problemele care îl frământau făceau parte din lumea a treia popperiană, – dădea complet alte posibilităţi, perspective de cercetare, perspective de a ajunge la rezultate care-i depăşeau cu mult aşteptările iniţiale. În lipsa „creionului" nu se putea realiza limbajul scris – scriitura, care şi transcende rezultatele obţinute în lumea 2, în lumea 3. Anume aceasta trebuie să înţelegem în afirmaţia lui K.R. Popper: „Putem spune că, prin intermediul utilizării creionului şi hârtiei, Einstein a pătruns în cea de-a treia lume, lumea cunoaşterii obiective. Astfel, el şi-a transformat ideile subiective în idei obiective. Odată transformate în acest mod, ele au putut fi legate de alte idei obiective, ajungând la consecinţe îndepărtate şi neintenţionate care transcend de departe intenţiile de plecare".[2]

Aceste „depăşiri ale aşteptărilor" sunt deosebit de impresionante în creaţiile artistice. K.R. Popper relatează, cu această ocazie, despre emoţiile intense trăite de compozitorul austriac, reprezentant de frunte al clasicismului vienez Joseph Haydn (1732 - 1809), la interpretarea în premieră a operei sale *Creaţiune*. Din relatările contemporanilor, compozitorul când a auzit minunata introducere a corului, a izbucnit în lacrimi spunând: „Nu sunt eu cel care a scris asta. Eu n-aş fi fost în stare s-o fac". Popper comentează astfel cele afirmate de J.Haydn: „Cred că orice mare operă de artă îl transcende pe artist. Creând-o, el interacţionează cu lucrarea sa, primind în permanenţă sugestii de la aceasta, ele purtându-l dincolo de intenţiile originale. Dacă posedă atâta umilinţă şi spirit critic încât să dea ascultare sugestiilor şi să înveţe de la ele, artistul va crea o operă ce-i transcende puterile".[3]

---

[1] K.R. Popper, *Cunoaşterea şi problema raportului corp-minte*, p.46.
[2] *Ibidem.*
[3] *Ibidem.*

Cu alte cuvinte, dacă în lumea 2 cunoştinţele sunt produse ale subiectului şi astfel sunt subiective, cunoştinţele şi produsele adiacente din lumea 3 îl „depăşesc" pe subiect prin faptul că produsele acestei lumi nu mai depind în continuare de subiect, chiar nici nu mai au nevoie de el, devenind suficiente sieşi pentru funcţionarea lor ulterioară. În baza acestor argumente K.R. Popper va înainta ideea existenţei în lumea 3 nu doar a cunoaşterii obiective, ci şi a manifestării unei **epistemologii fără subiect cunoscător**. El scrie: „Epistemologia o consider **teoria cunoaşterii ştiinţifice**"[1] şi e clar că procesul cunoaşterii, inclusiv ştiinţifice, e rezultatul interacţiunii dintre obiectul şi subiectul cunoaşterii şi lucrul acesta nu-l neagă nici Popper. Subiectul cunoaşterii obiective din lumea 3 nu mai este un subiect „subiectiv", ci trebuie „să dea ascultare şi să înveţe" de la logica dezvoltării obiective a cunoaşterii ştiinţifice, adică subiectul cedează locul tendinţelor obiective ale obiectului, plasându-se în spate, pe planul al doilea. Adică, „... într-un anumit sens, lumea 3 este opera omului, chiar dacă, în alt sens, ea este autonomă – şi că, în orice caz, ea este tot atât de reală ca şi lumea 1, de vreme ce poate ca prin acţiunea intermediară a lumii 2 să acţioneze nu numai asupra minţilor noastre, dar şi asupra corpurilor şi, astfel, asupra lumii 1".[2]

Altfel spus, obiectivitatea şi subiectivitatea, nu se referă la **forma** dezvoltării cunoaşterii. Orice tip de cunoaştere, bineînţeles, poartă amprenta subiectului asupra formei, structurii cunoaşterii. La Popper cele două tipuri de cunoaştere: cunoaşterea subiectivă şi cunoaşterea obiectivă se referă la **conţinutul** cunoştinţelor. El susţine că teza sa „... implică existenţa a două sensuri ale cunoaşterii sau ale gândirii: 1) **cunoaşterea sau gândirea în sens subiectiv**, constând într-o stare a minţii sau a conştiinţei sau o dispoziţie de comportament sau de reacţie, şi 2) **cunoaşterea sau gândirea**

---

[1] Karl R. Popper. *Epistemologia fără subiect cunoscător.* – În: *Epistemologie. Orientări contemporane* / Selecţia textelor, comentarii şi bibliografie de Ilie Pârvu. – Bucureşti: Editura Politică, 1974, p.71.

[2] Karl R. Popper. *Cunoaşterea şi problema raportului corp – minte...*, p.48.

într-un sens obiectiv, constând în probleme, teorii şi argumente ca atare. Cunoaşterea în acest sens obiectiv este complet independentă de pretenţia oricui de a şti; ea este de asemenea independentă de opinia sau de dispoziţia oricui de a consimţi, sau de a afirma, sau de a acţiona. Cunoaşterea în sens obiectiv este **cunoaştere fără cunoscător**, ea este **cunoaştere fără subiect cunoscător**. Frege scria despre gând în sens obiectiv: „înţeleg prin **gând** nu actul subiectiv de gândire, ci **conţinutul** său **obiectiv**"".[1]

Aceste conţinuturi obiective cuprind diverse aspecte ale procesului cunoaşterii, cum ar fi „... o anumită relaţie obiectivă dintre **conţinuturile obiective** a două gânduri sau teorii ... o **situaţie problemă din matematică,** ... logica situaţională obiectivă...".[2] Aspectul obiectiv al gândului e dat de aspectul ideatic, de conţinutul şi relaţiile dintre componentele gândului, adică de logica acestuia. Lucrul acesta Popper îl exprimă explicit: „... folosesc cuvântul „gând" numai în sensul obiectiv al lui Frege şi ... vorbesc numai despre conţinutul obiectiv al teoriilor, sau despre conţinutul lor logic".[3]

4.2.1. Cunoaşterea logică ca parte a cunoaşterii obiective se compune din procesele de gândire în forma **noţiunilor, judecăţilor** şi **raţionamentelor.** Elaborarea judecăţilor şi a raţionamentelor, precum şi formarea noţiunilor se realizează prin aşa operaţii ale gândirii ca: *determinarea, comparaţia, analiza şi sinteza, sistematizarea, abstractizarea, concretizarea, analogia* etc. Cunoaşterea logică, sau obiectivă, nu ar fi apărut fără constituirea funcţiilor superioare ale limbajului uman: „funcţia **descriptivă** şi funcţia **argumentativă**".[4] Acestea sunt funcţii ce deservesc cunoaşterea obiectivă. Funcţiile inferioare ale limbajului sunt proprii cunoaşterii subiective. Caracterizându-le, K.R. Popper scria: „Limbajele uma-

---

[1] Karl R. Popper. *Subiectiv versus obiectiv în cunoaştere.* – În: Karl R. Popper. *Filosofie socială şi filosofia ştiinţei* / Antologie editată de David Miller. Tr. de Alexandra Stanciu şi al. – Iaşi: Trei, 2000, p.62.

[2] *Ibidem,* p.62–63.

[3] *Ibidem,* p.63.

[4] *Ibidem,* p.71.

ne împărtăşesc cu limbajele animalelor cele două funcţii inferioare ale limbajului: 1) exprimarea de sine şi 2) semnalizarea. Funcţia exprimării de sine sau funcţia simptomatică a limbajului este evidentă: toate limbajele animalelor oferă simptome despre starea unui organism. Funcţia de senmalizare sau funcţia de eliberare a limbajului este de asemenea: nu numim nici un siptom lingvistic fără să presupunem că el poate elibera un răspuns într-un alt organism.

Toate limbajele animalelor şi toate fenomenele lingvistice împărtăşesc aceste două funcţii inferioare. Limbajul uman are însă multe alte funcţii (de exemplu, funcţia de avertizare, cea hortativă (care exprimă un îndemn – *V.Ţ.*) şi cea ficţională)".[1] Asupra unor aspecte ale manifestării funcţiilor superioare ale limbajului vom reveni când vom vorbi despre adevărul semantic.

Evoluţia limbajului nu numai că a dus la constituirea tipului superior de cunoaştere – cunoaştere logică ca componentă esenţială a cunoaşterii obiective, ci a contribuit şi la dezvoltarea personalităţii noastre – îndeosebi a **componentei raţionale** a eului nostru şi, în cele din urmă, a creat posibilitatea de a ne aduce propria contribuţie la dezvoltarea lumii a treia. O parte din aceste idei K.R. Popper le dă sub forma a trei teze:

„1. În evoluţia **speciilor**, **ego**-ul, eul sau conştiinţa de sine evoluează împreună cu cele mai înalte funcţii ale limbajului – funcţia descriptivă şi funcţia argumentativă – şi interacţionează cu aceste funcţii.

2. În dezvoltarea **copilului**, **ego**-ul, eul sau conştiinţa de sine se dezvoltă o dată cu cele mai înalte funcţii ale limbajului şi de aceea faptul se produce după ce copilul a învăţat să se exprime, să comunice cu celelalte persoane, să înţeleagă relaţiile lui cu ceilalţi şi să se adapteze la mediul fizic înconjurător.

3. Eul sau **ego**-ul e legat, pe de o parte, de funcţia centrală de control a creierului, iar, pe de altă parte, de obiectele din lumea 3 ... Sugestia mea este că interacţiunea e localizată la nivelul centrului vorbirii".[2]

---

[1] Karl R. Popper. *Subiectiv versus obiectiv în cunoaştere*, p.71.

[2] Karl R. Popper. *Cunoaşterea şi problema raportului corp – minte...*, p.164.

Funcţiile superioare ale limbajului, gândirea sau cunoşterea logică sunt momente ce denotă componenta raţională a cunoaşterii obiective. Componentă, deoarece raţionalitatea nu este o trăsătură nativă a omului, ci o particularitate căpătată prin efort în evoluţia „verticală", culturală a omului. Iată ce relatează K.R. Popper cu privire la raţionalitate şi raţionalism: „Eu sunt un raţionalist. Asta înseamnă că încerc să evidenţiez importanţa raţionalităţii pentru om. Dar, asemenea tuturor raţionaliştilor care gândesc, eu nu afirm că omul **este** raţional. Dimpotrivă, e evident că până şi cel mai raţional dintre oameni este în multe privinţe iraţional. Raţionalitatea nu este o proprietate a oamenilor, ci **o sarcină pe care trebuie s-o îndeplinească** – o sarcină strict limitată şi dificil de atins. E greu să ajungi la raţionalitate, chiar şi parţial"[1]. Spre deosebire de R.Descartes, autorul *Logicii cercetării* înţelege prin raţionalitate o activitate mai complexă a omului, activitate ce include în sine elemente de înţelegere, analiză sau critică, evaluare etc. El scrie: „După mine, raţionalitatea este acea atitudine critică vizând problemele, deschiderea către învăţarea din propriile greşeli şi atitudinea de conştiincioasă detectare a greşelilor şi a prejudecăţilor. Deci, prin „raţionalitate" înţeleg atitudinea de eliminare conştientă şi critică a erorii".[2]

Gradul de manifestare a raţionalităţii este trasat nu numai de dificultăţile realizării de către om a unei acţiuni raţionale şi de influenţa impulsurilor pasionale, iraţionale, inconştiente, ci şi de faptul că procesul critic (în sens kantian) e destul de complicat sub aspectul eşalonării ordinii efectuării. De aici şi cerinţa faţă de critică, formulată de K.R. Popper: „orice critică trebuie să fie eşalonată".[3] De ce este considerată atât de importantă respectarea unei anumite ordini sau eşalonarea acţiunilor pentru creşterea cunoaşterii obiective? El menţionează, pe bună dreptate, că procesul cunoaşterii pe care îl înfăptuim constă

---

[1] Karl R. Popper. *Cunoaşterea şi problema raportului corp – minte...*, p.167.
[2] *Ibidem.*
[3] *Ibidem.*

într-o sumă imensă de dispoziţii, aşteptări, ipoteze şi teorii, dintre care numai un mic număr ni-l putem reprezenta conştient într-un anumit moment. De fapt, la un moment dat vom avea în faţă o singură teorie selectată pentru a fi criticată, adică supusă investigării. „Dar marea cantitate de cunoştinţe, de la toate nivelurile – continuă K.R. Popper – e folosită, mai mult inconştient, în investigarea oricărei teorii. Am numit această cunoaştere „cunoaştere preliminară". Ea e folosită în cadrul investigării, fiind, prin urmare, acceptată în mod necritic ori e luată ca dată în timpul investigării".[1]

Prezenţa unor elemente eronate din cunoaşterea preliminară are consecinţe negative asupra calităţii investigaţiei. E clar că savantul nu poate folosi întreaga cunoaştere preliminară, după cum nu o poate supune integral cercetării. Însă, acea parte a acesteia care va fi supusă criticii o să înceteze să mai fie cunoaştere preliminară. Necesitatea investigării unor părţi ale cunoaşterii preliminare, ca şi în cazul analizei temeiurilor paradigmei lui Th. Kuhn, apare în situaţia de criză. Spre exemplu, acceptarea tacită că simultanietatea e un concept absolut a devenit un obstacol în elaborarea teoriilor relativităţii. Până la Einstein se considera că dacă un eveniment A e simultan cu un alt eveniment B, iar B cu unul C, atunci A e întotdeauna simultan cu C. După cum relatează în continuare Popper, „Einstein a arătat că relaţia e valabilă pentru evenimente îndepărtate numai dacă A şi B, pe de o parte, şi B şi C, pe de alta, sunt simultane **în interiorul aceluiaşi sistem de referinţă inerţial.** Această corecţie foarte sofisticată trebuia aplicată, potrivit lui Einstein, unei asumpţii aparent evidente, neformulată explicit, ce ţinea încă de aceea ce am numit „cunoaştere preliminară". Această corecţie are o însemnătate revoluţionară, iar exemplul ar putea fi folosit pentru a ilustra imposibilitatea de a critica întreaga noastră cunoaştere în acelaşi timp".[2]

---

[1] Karl R. Popper. *Cunoaşterea şi problema raportului corp – minte...*, p.167-168.
[2] *Ibidem*, p.168.

Alt moment de care trebuie să ţinem cont în conştientizarea relativităţii raţionalităţii noastre constă în faptul că „suntem falibili nu numai cu privire la ceea ce credem că ştim, dar chiar şi în privinţa modalităţilor noastre de abordare critică. Trebuie să **selectăm** probleme şi teorii pentru a le supune criticii raţionale. Dar acest act de alegere este el însuşi o conjectură ipotetică. Şi aşa am putea să petrecem o viaţă întreagă aplecaţi asupra unei alte probleme decât cea pe care ar trebui s-o abordăm...".[1] În aceasta constau limitele şi slăbiciunile raţionalităţii noastre. Dar în aceasta constă şi forţa raţionalităţii umane, care nu numai că a inventat cunoaşterea obiectivă, dar şi unica cale de creştere a acesteia prin eliminarea erorilor, în urma analizei ei critice. Dar cunoştinţele – problemele, ipotezele, teoriile – pot fi criticate numai dacă le situăm în afara noastră, în lumea 3.

Când suntem faţă în faţă cu obiectele lumii 3, cum ar fi teoriile, prima noastră îndatorire e să le înţelegem. Dar, de fapt, înainte de a ne forma o judecată referitoare la preferabilitatea unei teorii faţă de celelalte, trebuie mai întâi să le înţelegem pe toate. K.R. Popper susţine că „înţelegerea unei teorii are mai multe trepte. Nivelul cel mai scăzut de înţelegere e reprezentat de înţelegerea cuvintelor şi propoziţiilor din punct de vedere lingvistic. Astfel, putem spune, referitor la o carte sau la un curs, că „am înţeles fiecare cuvânt". Uneori putem ajunge să spunem că, deşi am înţeles fiecare cuvânt din carte sau curs, nu avem nici cea mai vagă idee despre ce e vorba. Pentru a înţelege la ce se referă o teorie, trebuie mai întâi să înţelegem **problemele** pe care ea încearcă să le rezolve. Mai mult, trebuie să înţelegem diferitele căi prin care s-a încercat rezolvarea acestor probleme – adică diferitele teorii aflate în competiţie. Altfel n-o putem înţelege, într-un sens mai deplin, pe nici una dintre ele, dacă această modalitate de înţelegere înseamnă apreciere sau evaluare. Şi, bineînţeles, mai sunt şi niveluri superioare de înţelegere, ca acela cu ajutorul căreia localizăm dificultăţile diferitelor

[1] Karl R. Popper. *Cunoaşterea şi problema raportului corp – minte...*, p.170.

teorii – adică noile probleme ... cărora ele le dau naştere – şi aflăm cum pot fi întâmpinate respectivele dificultăţi. Procesul acesta nu se sfârşeşte niciodată, din moment ce orice teorie dă naştere cel puţin la problema dacă teoria nu poate fi explicată, la rândul ei, printr-o teorie de un nivel superior, fiindcă nici o teorie nu reprezintă o explicaţie ultimă".[1]

Pentru K.R. Popper, prin înţelegerea obiectelor din lumea 3 (îndeosebi a teoriilor şi problemelor) pe calea cunoaşterii obiective nu doar punem în funcţie „... modul în care ne extragem singuri ghetele din mocirla ignoranţei"[2], ci şi realizăm unica cale de a ne autodepăşi în propriile performanţe. K.R. Popper constată: „Există un **feed-back** (eng. „a hrăni invers" – *V.Ţ.*) constant prin care lumea 3 acţionează asupra noastră, iar cea mai activă parte a acestei lumi este alcătuită din rezultatele muncii noastre, din produsele cu care contribuim la lumea 3. Acest **feed-back** poate fi mult amplificat printr-o autocritică conştientă. Lucrul cel mai incredibil privitor la viaţă, evoluţie şi dezvoltare mentală constă tocmai în metoda de tip „schimb", în această interacţiune dintre acţiunile noastre şi rezultatele lor, prin care ne depăşim permanent pe noi înşine, talentele noastre, înzestrările noastre.

(...) Asemenea copiilor noştri, teoriile tind să devină tot mai independente faţă de părinţii lor. Şi ceea ce se poate întâmpla în cazul copiilor noştri, se poate întâmpla şi în cazul teoriilor noastre: putem obţine de la ele un număr mai mare de cunoştinţe decât le-am inoculat iniţial".[3]

4.3. Cunoaşterea filosofică şi cunoaşterea obiectivă

Din cele relatate observăm că la elaborarea conceptului de cunoaştere obiectivă se porneşte de la supoziţia că ştiinţa reprezintă cunoaşterea obiectivă prin excelenţă. Se sprijină această înţelege pe obiectivitatea faptelor cercetate în cadrul cunoaşterii

---

[1] Karl R. Popper. *Cunoaşterea şi problema raportului corp – minte...*, p.174.
[2] *Ibidem*, p.176.
[3] *Ibidem*, p.175.

ştiinţifice, pe independenţa acestora de dorinţele şi interesele savanţilor. Şi dacă pentru înţelegerea unui anumit fenomen este important să examinăm forma lui cea mai dezvoltată, urmează că şi pentru a înţelege cunoaşterea trebuie să analizăm în primul rând cunoaşterea ştiinţifică. Cunoaşterea ştiinţifică se distinge de alte modalităţi de cunoaştere, în primul rând de cunoaşterea comună prin constrângeri care fac cu putinţă transformarea cunoaşterii ştiinţifice în prototip al cunoaşterii obiective. Astfel de constrângeri principale pot fi numite două: comunicarea intersubiectivă printr-un limbaj şi efectuarea testărilor intersubiective.[1]

E legitimă întrebarea cu privire la raportul dintre cunoaşterea obiectivă şi cunoaşterea filosofică. Întrebarea nu e deloc simplă, deoarece există raporturi complexe şi în cadrul ştiinţelor contemporane.[2] Astăzi filosofia, ca şi arta şi religia prin exercitarea funcţiilor lor cognitive, îşi plasează cunoştinţele într-un tip aparte: cunoştinţe extraştiinţifice.[3] Cu toate acestea, între diverse tipuri de cunoaştere există variate legături care se referă, bineînţeles, şi la legătura dintre cunoaşterea filosofică şi cunoaşterea obiectivă (adică, la cunoaşterea din ştiinţele naturii şi ştiinţele matematice, în primul rând). Aceste legături au suferit anumite modificări în istoria dezvoltării lor.

Dacă până în epoca modernă ştiinţa s-a dezvoltat, cu unele excepţii, în cadrul filosofiei, apoi în epoca modernă ştiinţele la început se desprind de filosofie, iar însepând cu anii '30 ai secolului al XIX-lea din rândurile nu atât ale oamenilor de ştiinţă cât din cele ale fiosofilor „cu mintea leneşă" apar atacuri împotriva filosofiei.

---

[1] *A se vedea:* Mircea Flonta. *Cognitio. O introducere critică în problema cunoaşterii.* – Bucureşti: ALL, 1994, p.54–55.

[2] *A se vedea:* Vasile Ţapoc. *Teoria şi metodologia ştiinţei contemporane: concepte şi orientări.* – Chişinău: CEP USM, 2005.

[3] *A se vedea:* Vasile Ţapoc. *Cunoaşterea filosofică – cunoaşterea ştiinţifică: identitate, rivalitate sau complementaritate?* // Analele Ştiinţifice ale Universităţii de Stat din Moldova. Seria „Ştiinţe socioumanistice". Vol. III. – Chişinău: CE USM, 2002, p.13–16.

Critica e îndreptată nu doar împotriva filosofiei scolastice, ci a filosofiei în genere ca cunoaştere a determinărilor celor mai generale ale existenţei, a cunoaşterii şi a practicii în genere. Cei mai aprigi duşmani ai cunoaşterii filosofice s-au autointitulat ca pozitivişti. Ei i-au rezervat activităţii filosofice doar analiza, inclusiv logică, a limbajului cunoaşterii ştiinţifice şi, în consecinţă, dreptul de a se exprima cu privire la teoria cunoaşterii. Deşi s-au „scurs" de atunci peste 170 de ani, „boala" pozitivistă şi neopozitivistă încă se resimte şi astăzi, atacând mentalitatea maselor largi.

Ce e regretabil în toate astea? Doar nu putea să rămână pentru totdeauna situaţia anterioară a filosofiei în calitate de „ştiinţă a ştiinţei", de „mamă a ştiinţelor" etc.? Situaţia din viaţa intelectuală către acest moment s-a schimbat esenţial. Epoca modernă a pus în mâna omului cea mai puternică armă de dominare asupra naturii, asupra mediului înconjurător natural – ştiinţa. Şi acesta e un succes imens al omului pe tărâmul cunoaşterii. În asemenea condiţii, filosofia s-a pomenit, în aspect spiritual, ideatic, că se dezvoltă „în cadrul" ştiinţei. Şi lucrul acesta e firesc şi benefic pentru filosofie. Este, însă, nu doar regretabil, ci şi periculos pentru viitorul omenirii **reducţionismul** scientist, care şi-a închipuit că totul stă în puterea ştiinţei, inclusiv ceea ce-i revine filosofiei – funcţia formativ-educativă. Scientismul confundă omul cu robotul perfect. Acesta neglijează faptul că nu doar ştiinţa, ci ştiinţa completată de filosofie, artă, religie – întreaga cultură spirituală – nu doar îl face, ci şi îl menţine pe om în starea lui omenească.

Evidenţierea faptului că filosofia, cel puţin aşa cum a fost practicată tradiţional, nu este identică cu ştiinţa obiectivă a fost un temei de insatisfacţie şi frustrare pentru unii filosofi. Ca urmare, pe de o parte, au apărut metodologii şi filosofii ale ştiinţei care căutau să pătrundă în tendinţele ce favorizează însuşi mersul ştiinţei, iar, pe de altă parte, intuind limitele raţionalităţii ştiinţifice, unii filosofi au dezvoltat concepţii iraţionale, cum

ar fi intuitivismul[1] şi existenţialismul.[2] În toate aceste elaborări se insistă asupra autonomiei cunoaşterii filosofice. Printre cei care au făcut excepţie se plasează Edmund Husserl (1859–1938), care îşi propusese să facă din filosofie o ştiinţă strictă şi riguroasă.[3]

Dar autonomia cunoaşterii filosofice, după cum s-a menţionat mai sus, nu trebuie să însemne izolare. O astfel de izolare au vrut să realizeze pozitiviştii de toate nuanţele. Însă, toate încercările întreprinse de epistemologia analitică a secolului al XX-lea de a formula un criteriu de delimitare a cunoaşterii obiective de restul tipurilor de cunoaştere, inclusiv filosofică, au eşuat. Hotarele cunoaşterii obiective nu pot despărţi cunoaşterea obiectivă din ştiinţă de pătrunderea gândirii reflexive a filosofiei. Afară de aceasta, gândirea filosofică influenţează în mod considerabil orientarea cunoaşterii ştiinţifice. Aşa că, după cum menţionează M.Flonta, „... idealul empirist şi pozitivist al unei ştiinţe epurate de orice infiltraţii ale gândirii metafizice s-a dovedit a fi o himeră".[4] Graniţa dintre ştiinţific şi filosofic devine astăzi tot mai greu de trasat. Coerenţa unor programe de cerecetare în ştiinţa teoretică este dată de supoziţii filosofice, de regulă, tacite. Acestea ies la iveală în situaţiile de confruntare între direcţii de gândire şi strategii de cercetare rivale, concurente. Cadrele conceptuale şi reprezentările filosofice pot fi evaluate comparativ şi critic (analitic) prin consecinţele lor pentru cunoaşterea ştiinţifică.[5]

---

[1] *A se vedea:* Eudochia Saharneanu. *Henri Bergson.* – În: *Orientări antropologice în filosofia secolelor XIX – XX.* – Chişinău: CE USM, 1999, p.49–54; Vasile Ţapoc. *Filosofia lui Henri Bergson.* – În: Mihai Braga şi al. *Istoria filosofiei.* Partea a doua. – Chişinău: DEP UTM, 1998, p.120–131.

[2] *A se vedea:* Eudochia Saharneanu. *Filosofia existenţei.* – În: *Op. cit,* p.60–95.

[3] Edmund Husserl. *Filosofia ca ştiinţă riguroasă* / Tr. Al. Boboc. – Bucureşti: Paideia, 1994.

[4] Mircea Flonta. *Cognitio. O introducere critică în problema cunoaşterii*, p.75.

[5] *A se vedea:* Mircea Flonta. *Perspectivă filosofică şi raţiune ştiinţifică. Presupoziţii filosofice în ştiinţa exactă.* – Bucureşti: Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1985.

Cunoaşterea filosofică e strâns legată de cunoaşterea ştiinţifică, fără a se identifica cu aceasta. Filosoful britanic Bertrand Russell (1872–1970) menţiona: „Caracteristica esenţială a filosofiei, care o diferenţiază de ştiinţă, este **caracterul critic**. Ea examinează critic principiile utilizate în ştinţă şi în viaţa cotidiană; ea scoate la iveală orice inconsistenţe care ar putea exista în aceste principii şi le acceptă numai dacă cercetarea critică nu a produs nici un temei pentru a le respinge".[1]

Şi în încheierea acestei subdiviziuni să menţionăm prin câteva cuvinte despre utilitatea filosofiei. E clar că filosofia, prin exactitatea cunoştinţelor sale, cedează celor ştiinţifice. De fapt, valoarea filosofiei trebuie căutată tocmai în incertitudinea ei. Dacă pentru omul care nu a însuşit nici un dram de filosofie totul este clar, dimpotrivă, de îndată ce începem să filosofăm descoperim că până şi cele mai obişnuite lucruri ridică probleme, pe care nici nu le-am bănuit până la acel moment, dar care pe viitor ne pot crea mari incomodităţi. Utilitatea filosofiei este alta decât cea a ştiinţei. Pe lângă faptul că ea influenţează indirect asupra ştiinţei, ea este şi hrana principală a minţii. B.Russell scria cu multă însufleţire: „Dacă toţi oamenii ar avea o situaţie materială bună, dacă sărăcia şi bolile ar fi reduse la cel mai scăzut nivel posibil, ar rămâne încă multe de făcut pentru a realiza o societate superioară; chiar şi în lumea actuală, bunurile destinate minţii sunt cel puţin la fel de importante ca şi bunurile destinate corpului. Valoarea filosofiei este de găsit printre bunurile destinate minţii; numai aceia care nu sunt indiferenţi faţă de aceste bunuri pot fi convinşi că studiul filosofiei nu este o pierdere de timp".[2]

---

[1] Bertrand Russell. *Problemele filosofiei* / Tr. de Mihai Ganea. Ed. a 3-a. – Bucureşti: ALL, 2004, p.133.

[2] *Ibidem*, p.137.

4.4. Cunoaşterea ostensivă şi cunoaşterea discursivă*

În procesul cunoaşterii subiectul nu-şi începe procesul de la zero absolut. Cunoaşterea are, inevitabil, dimensiune social-istorică. Ea include structurile semiotice, adică sisteme de semne în care sunt fixate experienţele cognitive ale mulţimii de subiecţi cunoscători şi prin care se realizează comunicarea dintre indivizi în cadrul istoric. Procesul cunoaşterii, sub toate aspectele lui, este mediat de structurile semiotice sub aspect sincronic şi diacronic. Astfel, condiţia preliminară a accesului individului uman la cunoaştere este dobândirea de către acesta a capacităţii de a utiliza semne lingvistice pentru fixarea, prelucrarea şi transmiterea informaţiilor despre lume. Aceasta se realizează prin cunoaşterea ostensivă (lat. *ostendo* = a arăta, a înfăţişa, a expune)[1] – mod complex de interacţiune semiotică şi socială prin care subiectul cunoscător în formare însuşeşte semnificaţia semnelor şi expresiilor lingvistice, ca urmare a folosirii acestora de generaţia adultă în situaţiile acţionale corespunzătoare. Cunoaşterea ostensivă este modalitatea principală prin care are loc însuşirea de către subiectul cunoscător a mijloacelor semiotice de bază, în primul rând a limbilor materne, ca structuri cognitive primordiale ce condiţionează şi înlesnesc formarea enunţurilor declarative prin care se redau cunoştinţele.

Structura actului de cunoaştere ostensivă cuprinde:

- agentul care se instruieşte;
- agentul instructor;
- semnul vehicol – respectiv, termenul sau expresia propoziţională rostită;
- obiectul sau evenimentul desemnat prin termen sau expresie;
- imaginea nemijlocită a obiectului la nivelul subiectului instructor;
- imaginea prin semn dobândită de către subiectul ce se instruieşte[2].

---

* La expunerea materialului ne-am folosit de lucrurile: Ioan Humă. *Introducere în filozofie.* – Iaşi: Chemarea, 1992, p.150–158; Cornel Popa. *Cunoaşterea ostensivă şi cunoaşterea discursivă.* – În: *Teoria cunoaşterii ştiinţifice* / Cordoonatori: Ştefan Georgescu, Mircea Flonta, Ilie Pârvu. – Bucureşti: Editura Academiei Române, 1982, p.105–109.

[1] *Dicţionar latin–român.* – Bucureşti: Editura Ştiinţifică, 1962, p.496.

[2] Cornel Popa. *Op. cit.*, p.106.

Iniţial, pentru subiectul ce se instruieşte, cuvântul rostit de interlocutorul său nu este decât un fenomen fizico-acustic, un semnal extern cu funcţie de avertizare. De-adia prin apariţia simultană repetată (sau prin repetata precedenţă a semnului sonor în raport cu obiectul desemnat) acesta reuşeşte să asocieze cele două clase de evenimente şi să confere evenimentului sonor funcţia de semnificant al altor evenimente fizice.

Însă, „trebuie de observat că această ultimă „mulţime" este mai puţin controlabilă, este mai puţin precisă decât mulţimea evenimentelor fizice sau a celor fonetico–lingvistice. Subiectul cunoscător, respectiv agentul ce se instruieşte, interiorizează şi îşi fixează în imagini mentale proprii experienţele sale practic-operaţionale, fizice, ca şi cele fonetico–lingvistice şi le corelează unele cu altele. Dar ceea ce este şi mai important, el raportează orice experienţă nouă, imediată, la experienţele sale anterioare, făcând apel pentru aceasta la capacitatea sa de memorizare şi reactivare a informaţiilor anterior stocate. Fluxul senzaţiilor şi percepţiilor pe care le încearcă subiectul cunoscător în devenire este astfel întrerupt, ordonat şi discretizat prin intermediul semnelor lingvistice care indexează clase de obiecte, circumstanţe şi evenimente fizice, pe de o parte, şi clase de percepţii, experienţe şi trăiri subiective, pe de altă parte. Dar ceea ce este mai important, pe această cale lumea experienţelor psihico–informaţionale ale ... subiectului epistemic în formare este conectată cu lumea experienţelor celorlalţi oameni, se pun bazele participării individuale la convenţiile lexical–lingvistice istoriceşte instituite şi acceptate de către comunitatea din care face parte".[1]

Din cele relatate de C.Popa reiese cu certitudine că învăţarea limbii materne de către subiectul cunoscător în formare trebuie înţeleasă ca o premisă necesară a accesului individului uman la cunoaşterea autentică ce circulă prin expresia lingvistică şi discursul raţional.

Se disting mai multe stadii ale însuşirii pe cale ostensivă a înţelesului unor termeni. La primul stadiu subiectul dobândeşte capaci-

[1] Cornel Popa. *Cunoaşterea ostensivă şi cunoaşterea discursivă*, p.106–107.

tatea de a identifica pentru o clasă de situaţii sau evenimente numele sau termenul care le denotă. În stadiul următor el va putea evoca în mintea sa, din perceperea rostirii numelui sau expresiei lingvistice, realitatea fizică sau social-umană denotată prin expresie. Într-un stadiu final, subiectul va putea trece cu uşurinţă de la clasa de evenimente sau situaţii percepute la expresia ce le denotă, şi invers: de la expresie la clasa de situaţii, evenimente şi experienţe psihice individuale asociate acestora. În acest ultim caz „s-a înfăptuit saltul imens de la reflectarea nemijlocită senzorial–perceptivă la cunoaşterea mediată de semne, la cunoaşterea discursiv raţională, care depăşeşte fruntariile (frontierele – *V.Ţ.*) subiectivităţii agentului cunoscător, şi care este interuman comunicabilă, inteligibilă şi controlabilă. În această etapă subiectul epistemic este eliberat de imediat şi prezent, are acces la regândirea unor experienţe anterior încercate de el sau de semenii săi, sau poate lua în considerare, prin intermediul limbajului, stări şi evenimente care nu s-au produs încă, dar pot apărea cândva în viitor. Obiectul cunoaşterii se extinde de la real la posibil, de la prezent la trecut şi viitor. În plus, prin intermediul limbajului, subiectul cunoscător individual are acces la întreaga experienţă a speciei umane sau cel puţin la experienţa cunoaşterii comunităţii sociale din care face parte".[1]

Cunoaşterea ostensivă apare ca un tip special de interacţiune între componenta pragmatică şi cea semiotică a activităţilor umane, între individ şi comunitatea căreia îi aparţine. Primele cuvinte în limba maternă nu pot fi însuşite decât prin raportarea la situaţii acţionale având relevanţă biologică adaptivă şi cu sprijinul generaţiei adulte. Numai după agonisirea pe această cale a unor bagaje de semne lingvistice pot intra în funcţie procesele definiţional–explicative de extindere a idiolectului subiectului cunoscător. Iniţierea în taina cuvântului este un fenomen semiotic, pragmatico-social, creator de structuri cognitive.

Ar fi incorect să reducem cunoaşterea ostensivă la ceea ce se numeşte impropriu „cunoaştere senzorială". Cunoaşterea ostensivă

[1] Cornel Popa. *Cunoaşterea ostensivă şi cunoaşterea discursivă*, p.107.

presupune şi se întemeiază pe sursele senzoriale, dar ea trebuie, totodată, înţeleasă ca un tip special de interacţiune între activităţile practice umane şi sistemele de semne sau structurile lexical–lingvistice, între participanţii la acţiunile sociale şi la activitatea de cunoaştere. Însuşirea de către subiectul epistemic a semnelor lingvistice primare şi a regulilor semantice dintr-o limbă naturală sunt principalele ajunsuri ale cunoaşterii ostensive. Aceasta, în cele din urmă, creează condiţii pentru comunicarea intersubiectivă şi accesul la adevăr şi la legităţile dezvoltării ştiinţelor.

În acelaşi timp, valabilitatea cunoaşterii ostensive îşi are limitele ei. Adică, pe cale ostensivă pot fi însuşite doar expresiile referenţiale, denotative, dar nu şi expresiile ce desemnează abstracţii de ordin superior sau expresiile conotative nereferenţiale. Nu vom introduce ostensiv, de exemplu, conceptul de „infinit", de atom, electron, quarc etc. Totuşi, la aceasta fără cunoaşterea ostensivă am fi lipsiţi de posibilitatea trecerii la cunoaşterea discursiv–raţională, formă superioară de manifestare a capacităţilor cognitive ale omului.

Cunoaşterea discursivă, spre deosebire de cea ostensivă, poate avea loc în absenţa obiectului cunoaşterii, exclusiv prin intermediul semnelor emise de agenţi cunoscători. Cunoaşterea discursivă este o cunoaştere mediată: semnele şi expresiile lingvistice sunt substituenţi ai obiectelor şi proceselor reale, precum şi ai experienţelor anterioare ale oamenilor. "Utilizarea semnelor lingvistice, rostirea sau discursul – menţionează Ioan Humă – **extinde nebănuit mulţimea faptelor pe care le putem lua în considerare**, indiferent dacă acestea au loc în prezent sau s-au petrecut cândva, în trecut. Mai întâi, prin intermediul semnelor lingvistice, agentul cunoscător poate reactiva oricare dintre experienţele sale anterioare; în al doilea rând, prin intermediul rostirii sau scrierii, el poate cunoaşte experienţa celorlalţi agenţi, contemporani sau înaintaşi, în măsura în care aceasta a fost codificată în semne şi expresii lingvistice".[1]

[1] Ioan Humă. *Introducere în filosofie*, p.152.

Cunoaşterea discursivă include în sine **discursul**. Discursul, la rândul său, include în sine raţionamente şi serii de judecaţi prezentate într-o ordine metodică.[1] Discursul cuprinde o desfăşurare continuă de limbaj ce conţine mai mult de un enunţ: conversaţii, relatări, argumente, demonstraţii etc.[2] La nivelul cunoaşterii discursive intervin o serie de operaţii logico-semantice complexe de prelucrare a informaţiei dobândite prin intermediul cunoaşterii ostensive. Aceste operaţii pot fi împărţite în trei grupe complexe, adică compuse şi ele din alte operaţii:

1. Operaţii logico–semantice şi sintactice la nivel nominal. Acestea includ: denumirea şi nominalizarea; descripţia; definiţia lexicală; divizarea; clasificarea, abstractizarea şi determinarea.

2. Operaţii la nivel propoziţional. Atât la nivelul **considerării**, cât şi la nivelul **asertării** sau respingerii unui conţinut propoziţional intervin operaţii logico-sintactice, precum: conjuncţia, disjuncţia, disjuncţia exclusivă, implicaţia, echivalenţa, incompatibilitatea etc., care mijlocesc formarea propoziţiilor compuse. Aceste operaţii urmăresc două scopuri: a) de a servi în calitate de mijloace constructive ale limbajului şi b) în calitate de mijloace de prelucrare a informaţiei stocate în expresiile propoziţionale. Prin **considerarea** unei propoziţii cercetăm domeniul semnificaţiei propoziţiei, mulţimea implicaţiilor ei, domeniul posibilului şi nu facem nici o declaraţie cu privire la starea de fapt a lucrurilor. Ultimul moment se referă la **asertare** care presupune, de regulă, raportarea înţelesului expresiei la o stare de fapt sau la domeniul evenimentelor şi angajarea subiectului cunoscător în testarea valorii de adevăr a propoziţiei. **Constatarea** sau **respingerea** presupune în mod necesar formularea unei propoziţii la nivelul metalimbajului, adică al unei propoziţii despre o propoziţie ce aparţine limbajului

---

[1] *Filosofia de la A la Z* / Elisabeth Clement şi al. Tr. de Magdalena Mărculescu–Cojocea şi Aurelian Cojocea. – Bucureşti: ALL Educaţional, 2000, p.133.

[2] *A se vedea:* Eugenia Bogatu. *Strategii ale discursului filosofic.* – Chişinău: CEP USM, 2002.

obiect, de exemplu: „Nu este adevărat că ameoba este un animal cu sistem nervos". **Inferenţa** este operaţia sintactică la nivelul relaţiilor dintre propoziţii, în cadrul căreia dintr-un număr de propoziţii obţinem, prin intermediul unor reguli sau scheme, alte propoziţii ca un plus de informaţie. Prezenţa schemelor în limbile naturale este semnalată prin expresii ca: „deci", „prin urmare", „rezultă că", „în consecinţă" şi al. **Demostraţia** constă în utilizarea unor propoziţii cu valoare de adevăr şi în dobândirea prin intermediul unor scheme de deducţie a unor noi propoziţii adevărate.[1]

3. Operaţii la nivel interlingvistic: traducerea, modelarea, interpretarea, cifrarea şi descifrarea.

Între cele trei niveluri la care sunt situate operaţiile logico-semantice în procesul cunoaşterii discursive are loc o continuă trecere de la nivelul propoziţional la cel nominal şi de la cel nominal la cel propoziţional. În afară de corelaţia menţionată, fiecare dintre nivelurile amintite intră în numeroase corelaţii cu activităţile practice, experimentale şi social-istorice.

[1] Ioan Humă. *Introducere în filosofie,* p.155–156.

Capitolul V
CUNOAŞTEREA EXPERIMENTALĂ (EMPIRICĂ) ŞI TEORETICĂ

Din punctul de vedere al mecanismelor şi al valorii cunoaşterii ştiinţifice, distingerea unei cunoaşteri experimentale în cadrul ştiinţei se bazează pe deosebirea ce există între cunoaşterea obţinută prin reorganizarea în baza mecanismelor raţiunii a cunoştinţelor deja obţinute şi cunoştinţele exogene, adică venite din afara subiectului în urma analizelor factuale, a faptelor constatate.

Faptul brut şi faptul ştiinţific

În general, *fapt* se numeşte ceea ce există efectiv, concret, în realitate. O caracteristică fundamentală a faptului este că el se reproduce regulat, inevitabil, când condiţiile corespunzătoare sunt întrunite. Reproductibilitatea îi asigură situaţia că el este obiect de experienţă generală în cunoaştere. Tot ea (reproductibilitatea) face ca observaţiile unui cercetător să poată fi verificate de ceilalţi.

Psihologul experimentalist francez Paul Fraisse distinge nu numai între **experienţa obiectivă** şi **subiectivă**, ci şi între **experienţa dinăuntru** şi **din afară** şi subliniază că această dihotomie este justă cu condiţia de a nu reduce experienţa din afară doar la faptele fizice sau biologice, ci de a include în ea şi faptele umane, inclusiv produse ale activităţii colective ca limba etc.[1] Astronomul, matematicianul şi epistemologul francez Jules–Henri Poincaré (1854–1912) a distins între **faptul brut**, în care omul nu intervine, şi **faptul ştiinţific**, construit parţial de către om, pentru că omul este acela care creează convenţiile lingvistice necesare pentru a-l exprima.[2] Faptul brut îl putem califica şi ca fapt preştiinţific, nepreluat de descrierea într-un limbaj ştiinţific.

Istoria ştiinţei cunoaşte numeroase situaţii în care fapte noi au fost constatate fără a fi explicate, înţelese, şi prin aceasta valorificate pentru ştiinţă. Renumitul fiziolog francez

---

[1] *A se vedea:* Ştefan Georgescu. *Epistemologie.* – Bucureşti: Editura Didactică şi Pedagogică, 1978, p.127.

[2] *Enciclopedie de filosofie şi ştiinţe umane* . . . , p.328.

Claude Bernard (1813–1878) în celebra sa *Introducere în studiul medicinii experimentale* a demonstrat că „există fapte noi care, cu toate că sunt bine observate, nu spun nimănui nimic; ele rămân, pentru moment, singuratice şi sterile pentru ştiinţă: e vorba de ceea ce am putea numi faptul brut sau faptul brutal".[1]

5.1. Structura cunoaşterii experimentale

Cunoaşterea experimentală poate fi înfăţişată ca unitate a patru etape de observaţii: a) scoaterea în evidenţă, stabilirea şi cercetarea faptelor; b) interpretarea lor; c) formularea legilor experimentale; d) crearea sintezei inductive ca formă provizorie de nouă teorie. Enumerarea menţionată nu are semnificaţie istorică, ci sincronică. Ea este impusă de caracterul discursiv al gândirii, neputând-se nici spune, nici scrie în acelaşi timp toate procesele cunoaşterii cum se produc ele – printr-un neîncetat mers de navetă, adică – neunivoc în practica reală a cunoaşterii. Asociată cu numeroase alte clasificări diferite de ea şi interpretată corect, această enumerare serveşte la înţelegerea mecanismului cunoaşterii ştiinţifice, consideră Ştefan Georgescu.[2]

Investigarea faptelor: observaţia şi experimentul

Este necesară o întreagă tehnologie a cercetării faptelor, ale cărei reguli şi dificultăţi constituie, împreună cu problema valorii acestui demers, sarcini ale epistemologiei cunoaşterii experimentale. Interesul pentru realizarea corectă a investigaţiei faptelor este considerabil, pentru că erorile faptice devin surse de erori teoretice.

5.1.1. Observarea (observaţia) obiectelor cu care subiectul cunoscător vine în contact direct sau indirect (prin intermediul unor instrumente sau aparate care cel mai adesea îndeplinesc funcţia de amplificare) constituie prima treaptă în cunoaşterea experimentală. La cei doi poli ai oricărui proces de observaţie se găsesc obiectele sau procesele, respectiv „faptele brute", existente în natură – pe de

---

[1] Claude Bernard. *Introducere în studiul medicinii experimentale.* – Bucureşti: Editura Ştiinţifică, 1958, p.100.

[2] Ştefan Georgescu, *Epistemiologie,* p.142–143.

o parte, şi observatorul, înzestrat cu o sensibilitate adecvată, precum şi cu conştiinţa curgerii timpului – pe de altă parte. Între aceşti poli se stabileşte o interacţiune, definitorie fiind activitatea de tip informaţional, care, de regulă, imprimă observaţiei un caracter contemplativ.[1] Astfel, observaţia constituie forma elementară a cunoaşterii ce constă în obţinerea de informaţii asupra obiectului de studii prin mijlocirea organelor de simţ, fără ca subiectul cunoscător să modifice structura şi starea fizică a obiectului.

Observaţia ştiinţifică se deosebeşte de **observaţia empirică**. Aceasta din urmă se realizează, de obicei, cu simţurile naturale şi nu se înaintează vreo ipoteză explicativă asupra a ceea ce se constată. Observaţia empirică stă la baza multor din practicile medicinii tradiţionale. Încă în China antică se constatase, de exemplu, că unele boli oculare se vindecă cu excremente de liliac, fără a se fi putut explica acest fapt. La acel timp nu se ştia că ele conţin multă vitamină A, mai mult decât uleiul de ficat de morun. Dacă s-ar fi putut explica atunci acest fapt brut, el ar fi constituit o observaţie ştiinţifică. Oricât de mare ar fi importanţa observaţiei empirice pentru practica cotidiană, ea aparţine fazei preştiinţei, pentru că nu se înscrie într-un ansamblu de referinţe teoretice care s-o precizeze şi s-o valorifice.[2] Actul observaţiei ştiinţifice include **traducerea** informaţiei percepţiei în codul informaţional al semnelor lingvistice inteligibile unei clase largi de agenţi cunoscători. Prin intermediul observaţiei ştiinţefice experienţa perceptiv-senzorială este convertită în experienţă discursiv-raţională. Aceasta corespunde distincţiei dintre „a vedea" şi „a înţelege". A înţelege o proprietate a unui obiect înseamnă a traduce informaţia codificată la nivelul percepţiei ca act exclusiv individual într-un limbaj intersubiectiv, adică într-o cunoştinţă **comunicabilă.**[3]

---

[1]Florean Felecan. *Cunoaşterea experimentală.* – În: *Teoria cunoaşterii ştiinţifice...*, p.247.

[2]Ştefan Georgescu. *Epistemiologie,* p.145.

[3]*A se vedea:* Cornel Popa. *Teoria cunoaşterii: perspectivă semiotico-praxiologică asupra actului cunoaşterii.* – Bucureşti: Editura Ştiinţifică, 1972, p.150.

După mijloacele cu care se realizează, se distinge între *observaţia simplă* şi *observaţia armată*. Prima se realizează doar cu ajutorul simţurilor naturale ale omului. Observaţia armată se caracterizează prin recursul ei la un întreg arsenal de instrumente şi aparate care prelungesc şi amplifică acuitatea organelor de simţ sau care utilizează tehnici capabile să îmbunătăţească observabilitatea proceselor. În biologie, observaţia se poate realiza asupra individului izolat – observaţii morfologice, fiziologice etc. – sau asupra relaţiei individului cu specia sau mediul său de viaţă. Observaţia mai poate fi *externă* sau *internă*, în ultimul caz sesizând părţile ascunse ale organismului vegetal sau animal. După raportul organismului cercetat cu condiţiile sale de existenţă, observaţia biologică poate avea loc *in vivo*, în habitatul lui natural, sau *in vitro*, în condiţii artificiale, de laborator.[1]

Fie că este vorba despre *observaţia spontană* (realizată într-o situaţie gnoseologică nepregătită anterior şi care nu face uz de mijloace tehnico-instrumentale) sau *observaţia sistematică* (centrată pe exigenţe intenţional metodic explicite), acest procedeu cognitiv (observaţia) se distinge printr-o eficienţă euristică redusă, condiţionată îndeosebi de limitele intrinseci ale organelor de simţ ale subiectului, dar şi de unele particularităţi ale obiectelor cercetate (frecvenţa aparităţilor, durata aparităţilor etc.).[2]

Unele din deformările actului observaţional se datorează spiritului de sistem de care este pătrunsă gândirea şi comportarea noastră, înclinaţiei de a completa întregul şi de a reorganiza mintal informaţiile primare recepţionate pe cale perceptivă. Sinteza pripită, legarea raţională a două evenimente care real nu sunt fizic legate este o eroare frecventă în procesul observaţiei. Eroarea se datorează lipsei de discernământ critic în aprecierea faptelor şi abuzului de fantezie în construirea sistemului. Aceste „defecte" ale observaţiei sunt minimalizate prin faptul că concluziile unei cunoaşteri prin observaţie pot fi verificate pe căi diverse: repetarea observaţiei de către alţi cercetători sau de către acelaşi cercetător

[1] Ştefan Georgescu. *Epistemiologie*, p.147, 149.
[2] Florean Felecan. *Cunoaşterea experimentală*, p.247.

în alte condiţii, raportarea ei la datele fundamentale ale teoriei, la experienţa altor cercetători.[1] O sporire substanţială a gradului de încredere în datele observaţiei se produce atunci când la acelaşi fapt se ajunge prin metode de observaţie diferite. Un fapt va câştiga în siguranţă când va fi corelat cu alte fapte sau cu teorii şi va ceda din siguranţă când a fost constatat izolat. Deşi nici unul din criterii nu este absolut, ansamblul lor este practic suficient pentru a avea încredere în datele observaţiei.[2]

5.1.2. Experimentul este procedeu de cercetare în ştiinţa modernă şi contemporană, care constă în reproducerea sau modificarea intenţionată a unui fenomen în scopul observării lui în condiţii speciale create de cercetător. Posibilitatea de a produce şi de a repeta după dorinţă fenomenul cercetat, de a-i modifica condiţiile şi, mai ales, de a-l desprinde din ansamblul complex al interdependenţelor sale naturale, reproducându-l în formă „pură", sunt caracteristici ce determină superioritatea experimentului faţă de observaţia ştiinţifică.

În limba română, ca şi în alte limbi, spre deosebire de limba franceză, se face distincţie între **experienţă**, ca formă a cunoaşterii comune, şi experiment, ca modalitate ştiinţifică de cercetare.[3] Identificarea experienţei şi a experimentului poate duce, în anumite condiţii, la confuzii de tipul celei lansate de filosoful şi epistemologul francez Gaston Bachelard (1884–1962), care vedea în experienţa primară principalul obstacol în dezvoltarea istorică a ştiinţei. E clar că experimentul nu ne oferă adevăruri absolute, după cum nu ni le oferă nici teoria. Cunoaşterea e în dinamică şi atunci învinuirea „experimentului" de a avea funcţie negativă, de a fi obstacol în dezvoltarea ştiinţei e lipsită de temei. Confuzia dispare dacă distanţăm experienţa primară – ca cunoaştere comună, care conţine fapte neverificate ştiinţific de experiment – ca stare a faptelor aflate în cercetare.

---

[1] Cornel Popa. *Teoria cunoaşterii...*, p.157, 154.

[2] Ştefan Georgescu. *Epistemiologie,* p.149.

[3] *A se vedea:* Anastasios Brenner. *Experienţă.* – În: *Dicţionar de istoria şi filosofia ştiinţelor...*, p.564–569.

Prin valoarea, calitatea, superioritatea experimentului faţă de observaţie el se apropie şi, ca rezultat, conlucrează strâns cu teoria. Karl R. Popper menţionează că „teoreticianul pune experimentatorului anumite întrebări şi acesta încearcă, prin experimentele sale, să obţină un răspuns determinat la aceste întrebări şi numai la acestea. El încearcă să excludă toate celelalte întrebări. (...) El (teoreticianul – *V.Ţ.*) este acela care îi indică experimentatorului calea de urmat".[1] Din aceste relatări am putea trage concluzii că teoriile apar, nu aşa cum menţiona mai sus Ştefan Georgescu, în baza informaţiilor primite din experiment, ci, dimpotrivă, experimentele sunt organizate prin prisma viziunilor teoretice. Că lucrurile stau aşa, în concepţia lui K.R. Popper, ne-o confirmă chiar el în următoarele constatări: „... observaţiile şi, mai ales, enunţurile observaţionale şi enunţurile despre rezultatele experimentale sunt întotdeauna **interpretări** ale faptelor observate, **interpretări în lumina teoriilor**. Acesta este unul din motivele pentru care este aşa de înşelător de uşor să găsim verificări ale unei teorii şi pentru care trebuie să adoptăm o atitudine foarte critică faţă de teoriile noastre, dacă nu dorim să argumentăm într-un mod circular".[2] Semnificaţia acestui mod constă în următoarele: la baza teoriilor stau datele experimentului ridicate prin generalizările inductive la nivel de teorie, teoriile respective sunt verificate de datele experimentate care sunt de fapt „interpretări în lumina teoriei" ce trebuie confirmată. Pentru a rupe acest cerc, K.R. Popper va înlocui principiul confirmării teoriilor prin principiul falsificabilităţii.[3] Deşi apariţia teoriilor empirice de un anumit grad e posibilă şi pe cale inductivă, noi vom analiza geneza cunoaşterii teoretice nu ca o prelungire a cunoştinţelor subiective, ci ca produs al cunoaşterii obiective a lumii a treia.

---

[1] Karl R. Popper. *Logica cercetării* / Tr. de Mircea Flonta, Alexandru Surdu şi Erwin Tivig. – Bucureşti: Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1981, p.134.

[2] *Ibidem.*

[3] *A se vedea:* Vasile Ţapoc. *Teoria şi metodologia ştiinţei...*, p.68–81.

Max Planck (1858–1947), mare fizician german, afirmă că experimentul include o întrebare adresată naturii, „măsurarea fiind rezumatul răspunsului".[1] Fără procedura **măsurării** nu poate fi înţeleasă „natura" experimentului. François Dagognet menţionează: „Nu cunoaştem vreo problemă mai importantă decât cea a măsurării, deoarece ea este esenţa cunoaşterii: prin măsurare ne desprindem de o „informaţie" complexă, confuză, uneori chiar insesizabilă, pentru a o proiecta, fără să o reducem sau să o modificăm, pe o grilă (grafo-numerică) graţie căreia devine cuantificabilă. La sfârşitul operaţiei, obţinem mai mult decât echivalentul lucrului respectiv: imaginea lui uşurată, eliberată de accidente, care poate fi evaluată".[2] Măsurarea nu se reduce la simpla transpunere în cifre, în care ne mulţumim să numărăm, de exemplu, părţile unei entităţi, elementele sau ciclurile unui flux oarecare, alcătuit din unităţi discrete. Măsurarea mai presupune întotdeauna un aparat şi o metodă capabilă să scoată în evidenţă entitatea măsurată din starea ei închisă, ascunsă. Imaginea grafo-numerică spune cu mult mai multe despre un lucru decât cuvintele din vocabular. De exemplu, despre temperatura unui corp se poate spune că este fierbinte, călduţă sau plăcută. Însă, aceste calificative menţin imprecizia, neputând să depăşească nivelul fenomenal. Metrologia ne va da un rezultat mai sigur şi mai legat de propriile noastre efecte senzoriale. Raportarea la noi înşine perturbă cunoaşterea, deoarece înlocuim lucrul pe care dorim să-l percepem cu reacţia noastră, adăugând astfel un operator suplimentar – organismul nostru cu obiceiurile lui – pe când prin măsurare noi obţinem un rezultat „obiectiv" – lucrul însuşi.[3]

Am luat în ghilimele obiectivitatea măsurării, deoarece acest grad de obiectivitate este relativ. Ne putem folosi, ca exemplu, de

---

[1] Ştefan Georgescu. *Epistemiologie*, p.153.
[2] François Dagognet. *Măsurare.* – În: *Dicţionar de istoria şi filosofia ştiinţelor...*, p.890.
[3] *Ibidem.*

măsurările efectuate de termometru asupra temperaturii apei. Pentru a funcţiona ca termometru şi deci pentru a măsura temperatura fără a o modifica, trebuie ca masa de mercur care schimbă căldura cu apa să aibă o capacitate calorică cu mult mai mică decât a masei de apă. În aceste condiţii, aceeaşi cantitate de căldură care trece de la apă la termometru, sau invers, nu modifică decât foarte puţin temperatura iniţială a apei, dar face să varieze considerabil temperatura termometrului. Temperatura măsurată în acest caz poate fi considerată ca fiind a apei, cu foarte mică aproximaţie, deoarece instrumentul de măsură nu a modificat practic deloc sistemul (apa) asupra căruia s-a efectuat măsurarea. Invers, cazul în care capacitatea calorică a termometrului este mult mai mare decât cea a apei, rezultatul măsurării diferă semnificativ de temperatura apei înainte de măsurare. Operaţia de măsurare care a modificat sistemul ce trebuie măsurat devine iluzorie, ba chiar sursă de eroare. În asemenea situaţii trebuie să se ţină cont de faptul că „orice măsurare demnă de acest nume se bazează pe ipoteza că instrumentul de măsură este infinit mai sensibil decât obiectul de măsurat". Acest postulat este destul de greu de respectat în mecanica cuantică.[1]

Cât priveşte tipurile de experiment – un rol important în dezvoltarea ştiinţei îl are **experimentul crucial**. Experimentul e numit crucial, adică de importanţă decisivă, deoarece în baza informaţiilor obţinute în cadrul lui se decide alegerea uneia dintre două sau mai multe ipoteze sau teorii opuse, infirmând unele din ele şi confirmând-o doar pe una. Cu toată importanţa sa în dezvoltarea ştiinţei, experimentul crucial nu are în general un caracter absolut. Aproape fiecare experimentator speră ca experimnetul lui să fie crucial, unele pot juca un rol excepţional chiar în orientarea gândirii ştiinţifice, dar după un interval istoric apar inevitabil ca relative. Verificarea unei ipoteze sau a unei teorii este un proces complex şi continuu, care nu poate fi redus la efectuarea unui singur experiment, hotărâtor.

---

[1] *A se vedea:* John Stachel. *Măsurarea în mecanica cuantică.* – În: *Dicţionar de istoria ştiinţelor...*, p.892–902.

Experimentul mintal este un alt tip de experiment. Acest experiment, numit şi ideal, adică nematerial, se efectuează în baza unor ipoteze teoretice, a unor situaţii experimentale posibile doar, din care sunt eliminaţi factorii perturbatori şi reţinuţi doar parametrii relevanţi, în formă „pură". Cercetători cu vastă experienţă devin capabili să prevadă rezultatele unor experimente fără a le efectua. În loc să se realizeze efectiv, scump, periculos uneori, se recurge la experimente mintale pentru a le selecţiona şi de a nu efectua decât pe cele mai promiţătoare. Chimiştii combină mintal, urmărind reacţiile fără să le efectueze. În ştiinţele umanistice: filologie, ştiinţele juridice, etică, estetică etc. se beneficiază larg de acest experiment în gândire.[1] Rolul şi valoarea experimentului mintal constă în faptul că el contribuie la introducerea elementelor (principii, concepte etc.) unei noi imagini asupra lumii, creându-se prin aceasta posibilităţi pentru construirea unor teorii noi.

5.2. Cunoaşterea teoretică

5.2.1. Problema ştiinţifică

După cum relatează epistemologul român Constantin Grecu, „în opoziţie cu viziunea empiristă tradiţională, conform căreia cunoaşterea porneşte de la observaţii şi ajunge, prin inducţie, la un corp de propoziţii declarative de un grad mai mare sau mai mic de generalitate, cercetările metaştiinţifice recente au dovedit că activitatea de cunoaştere porneşte de la probleme a căror soluţie se caută, că orice astfel de soluţie generează, la rândul, său una sau mai multe probleme şi că cercetarea se sprijină tot timpul pe probleme".[2] Despre faptul că în ştiinţa teoretică cercetarea ştiinţifică, în dezvoltarea progresivă a ştiinţei, începe cu o problemă şi finisează cu altă problemă la alt nivel scrie K.R. Popper. În concepţia sa, creşterea cunoaşterii ştiinţifice poate fi redusă la o schemă ultrasimplificată ce funcţionează în baza metodei încercărilor şi eliminării erorilor:[3]

---

[1] Ştefan Georgescu. *Epistemiologie*, p.162.

[2] Constantin Grecu. *Problema ştiinţifică*. – În: *Teoria cunoaşterii ştiinţifice...*, p.150.

[3] *A se vedea:* Karl R. Popper. *Cunoaşterea şi problema raportului corp-minte...*, p.20–21.

$$P_1 \rightarrow TT \rightarrow EE \rightarrow P_2$$

unde:

P_1 reprezintă problema de la care plecăm, ea putând fi de natură teoretică sau practică;

TT reprezintă teoria ipotetică prin care încercăm să rezolvăm problema **P_1**;

EE este procesul de eliminare a erorilor prin intermediul testelor critice (analitice) sau ale discuţiei critice (raţionale);

P_2 este problema centrală la care se ajunge în urma discuţiilor şi testărilor.

Astfel, schema indică faptul că pornim de la o problemă, fie teoretică, fie practică, pe care încercăm s-o rezolvăm prin construirea unei teorii ipotetice care constituie, totodată, soluţia ipotetică. Aceasta poate fi numită faza încercării. Urmează apoi supunerea teoriei testării, în care se încearcă infirmarea teoriei. Aceasta poate fi considerată faza critică a eliminării erorilor din teoria ipotetică. Ca rezultat al acestui întreg proces apare o nouă problemă – **P_2** (sau, poate, mai multe probleme). Progresul realizat, echivalent cu creşterea cunoaşterii cercetătorului, poate fi, de regulă, estimat prin măsurarea distanţei dintre **P_1** şi **P_2**. În viziunea lui K.R. Popper, este cert că „... conform schemei noastre, **cunoaşterea începe cu probleme şi sfârşeşte** (în măsura în care ea se sfârşeşte vreodată) **cu probleme**".[1] Această schemă este aplicată de K.R. Popper atât asupra analizei cunoaşterii în sens obiectiv, cât şi a celei în sens subiectiv.

Analiza locului şi rolului problemelor în procesul cunoaşterii şi în structura ştiinţei constituite a sugerat ideea că progresul cunoaşterii trebuie apreciat nu numai după adevărurile obţinute, ci şi după numărul şi valoarea problemelor formulate, după profunzimea lor şi perspectivele pe care le deschid pentru cercetările viitoare. După K.R. Popper, „... o teorie îşi aduce contribuţia cea mai durabilă la creşterea cunoaşterii ştiinţifice dacă dă naştere la noi probleme, aşa că ne întoarcem la concepţia după care ştiinţa şi

[1] *A se vedea:* Karl R. Popper. *Cunoaşterea şi problema raportului corp–minte...*, p.21.

creşterea cunoaşterii pornesc întotdeauna de la probleme şi ajung întotdeauna la alte probleme – probleme de o profunzime tot mai mare şi de o rodnicie tot mai mare în a sugera noi probleme".[1]

a) Natura şi geneza problemei

Problema este o noţiune definitorie pentru acea formă de cunoaştere ce constă în conştientizarea insuficienţei informaţiilor ştiinţifice acumulate în raport cu necesitatea atingerii unui anumit scop practic sau teoretic şi a completării acestor cunoştinţe în vederea realizării scopului respectiv. Conştientizarea unei astfel de insuficienţe a cunoştinţelor şi a necesităţii completării lor constituie o problemă atunci când cunoştinţele lipsă trebuie elaborate şi când lipseşte algoritmul prin intermediul căruia cunoştinţele respective ar putea fi elaborate.

Apariţia propriu-zisă a problemei este precedată de o stare specială a cunoaşterii ştiinţifice, numită **situaţie problematică.** În fond, orice problemă ştiinţifică este expresia teoretică a unei situaţii problematice, adică a unor împrejurări obiective noi, cărora cunoştinţele existente şi modul cunoscut de aplicare a acestora nu le corespund, nu le pot oferi nici explicaţii şi nici soluţii adecvate.[2] Situaţia problematică reprezintă o dificultate apărută în calea cunoaşterii, un obstacol care trebuie depăşit.

Problema apare ca o conştientizare a contradicţiei dintre cunoştinţele existente (mai exact, limitele acestor cunoştinţe) şi noile cerinţe şi necesităţi cognitive care s-au creat. De aceea, problema mai poate fi calificată drept **cunoaştere despre necunoaştere**. Ea (problema) ţine de procesul evoluţiei gândirii de la parţial cunoscut la cunoscut, de la cunoştinţe mai puţin complete şi precise la cunoştinţe din ce în ce mai complete şi precise. Adică, nu e vorba de o necunoaştere pură şi absolută, ci de o necunoaştere relativă sau de o cunoaştere relativă. Natura logică a problemei este intern contradictorie: problema apare

---

[1] Karl R. Popper. *Adevăr, raţionalitate şi creşterea cunoaşterii ştiinţifice.* – În: Karl R. Popper. *Conjecturi şi infirmări. Creşterea cunoaşterii ştiinţifice* / Tr. de Constantin Stoenescu şi al. – Bucureşti: Trei, 2002, p.289.

[2] *A se vedea: Dicţionar de filozofie.* – Bucureşti: Editura Politică, 1978, p.559.

ca formă a trecerii de la vechi la nou în cunoaştere, când vechile cunoştinţe deja îşi scot în evidenţă limitele, eliberând spaţii pentru noile cunoştinţe, care, deşi nu reuşesc încă să apară, dar de acum sunt gata să pună vechile cunoştinţe pe al doilea plan.

b) Structura problemei

Constantin Grecu consideră că „caracterizarea problemei şi evidenţierea naturii ei gnoseologice conţin, implicit, şi structura ei logică. Orice problemă presupune mai întâi o cunoaştere anterioară, numită şi cunoaştere de fond sau cunoaştere prealabilă, formată din totalitatea cunoştinţelor despre domeniul considerat existent până în acel moment".[1] Profesorul argentinian de fizică şi de filosofia ştiinţelor Mario Bunge (n. 1919) susţine: „Problemele ştiinţifice nu apar într-un vacuum, ci în miezul unui corp de cunoaştere existent, constituit din date, generalizări empirice, teorii şi tehnici".[2] Anume existenţa cunoaşterii prealabile face posibilă conştientizarea problemei, indică direcţia în care ar putea fi găsită soluţia, sugerează reguli şi procedee de soluţionare.

Problema ştiinţifică este conturată în procesul cunoaşterii în anumite întrebări. La rândul ei, orice întrebare are anumite presupoziţii, care aparţin cunoaşterii de fond. Presupoziţiile trebuie distinse de alte componente ale întrebării, cum ar fi: scopul (adică situaţia epistemologică la care intenţionează să ajungă subiectul cunoaşterii) şi baza întrebării. „În limbajul natural – afirmă C.Grecu – distincţia dintre presupoziţie, deziderat (scop – *V.Ţ.*) şi bază nu este întotdeauna uşor de realizat; acest lucru devine posibil într-un limbaj formalizat".[3] În teoria problemei, în calitate de element al acesteia trebuie considerat şi răspunsul. În ea (teoria problemei) se fac distincţii între răspuns direct şi răspuns indirect, între răspuns complet şi răspuns parţial, între răspuns posibil şi răspuns propriu-zis etc. Adesea, răspunsul la întrebare reprezintă şi soluţia problemei; în cazuri opuse, trebuie formulate noi întrebări pentru soluţionarea problemei.

---

[1] Constantin Grecu. *Problema ştiinţifică*, p.151.
[2] *Citat după:* Constantin Grecu. *Op. cit.*, p.152.
[3] *Ibidem*, p.152–153.

c) Tipologia problemelor ştiinţifice

Tipologizarea problemelor, chiar relativă şi aproximativă, este foarte utilă pentru activitatea de rezolvare a problemelor. După cum menţiona G.Pólya în lucrarea *Descoperirea în matematică,* „poate fi util să clasificăm problemele, să distingem probleme de diferite tipuri. O clasificare bună trebuie să introducă asemenea tipuri, încât tipul de problemă să poată sugera tipul de rezolvare".[1] În cadrul problemelor ştiinţifice propriu-zise C.Grecu distinge trei tipuri de bază.

În primul din ele Grecu distinge între problemele care ţin de descoperirea unor fenomene, evenimente, proprietăţi sau relaţii (inclusiv legi) din domeniul ce formează obiectul de cercetare al unei ştiinţe date, şi problemele care privesc analiza căilor, a mijloacelor şi modalităţilor de cunoaştere în genere. Cele din urmă apar, de regulă, în momente de cotitură în istoria ştiinţei şi sunt determinate îndeosebi de către neconcordanţa dintre noile descoperiri şi vechile metode de cercetare şi modalităţi de interpretare. El se situează la un alt nivel al cercetării ştiinţifice, anume: la nivelul metateoretic, în particular logico–metodologic, care tinde să deţină o pondere crescândă în ansamblul cercetărilor ştiinţifice. Din problemele metateoretice face parte, de exemplu, şi metoda raţionalist-critică a lui K.R. Popper, care dă o nouă orientare problemei principale a epistemologiei. El susţine: „... problema centrală a epistemologiei a fost întotdeauna şi este şi astăzi problema creşterii cunoaşterii. **Iar creşterea cunoaşterii poate fi studiată cel mai bine cercetând creşterea cunoaşterii ştiinţifice**".[2] Esenţa problemei nu constă în faptul că până la Popper nu au fost întreprinse încercări de a cercetata „creşterea cunoaşterii". Ele, desigur, au fost. Noutatea lui K.R. Popper vine cu două aspecte: în planul metodei şi în cel al obiectului cercetării. Până la el, metoda era una: a analizei limbajului în spiritul pozitivist şi al cercetării cunoaşterii comune.

---

[1] *Citat după:* Constantin Grecu. *Problema ştiinţifică,* p.153.

[2] Karl R. Popper. *Prefaţă* la prima ediţie engleză, 1959, a lucrării sale *Logica cercetării...,* p.59.

Cât priveşte propria poziţie, K.R. Popper scrie: „Nu cred că cercetarea creşterii cunoaşterii poate fi înlocuită cu cercetarea utilizării limbajului sau a sistemelor lingvistice. Sunt totuşi gata să admit că există o metodă care poate fi caracterizată drept „metoda filosofiei". Dar ea nu este proprie numai filosofiei; ea este mai degrabă metoda oricărei *discuţii raţionale* şi, prin urmare, metoda ştiinţelor naturii în aceeaşi măsură ca şi a filosofiei. Metoda pe care o am în vedere este aceea de a formula problema cu claritate şi de a examina *în mod critic* diferitele soluţii propuse".[1]

K.R. Popper nu întâmplător a scris cuvintele *discuţie raţională* şi *mod critic* cu caractere cursiv. El a făcut acest lucru pentru a sublinia că consideră atitudinea raţională şi atitudinea critică ca fiind echivalente, iar atunci când nu sunt complet echivalente – ca completându-se reciproc. Să menţionăm aceste cazuri: „Esenţialul este că – scrie în continuare K.R. Popper – ori de câte ori propunem o soluţie unei probleme, va trebui să încercăm, cât ne stă în putinţă, să criticăm soluţia noastră în loc de a o apăra. (...). Dar critica va fi fertilă dacă vom formula problema noastră cât mai clar cu putinţă şi dacă vom da soluţiei noastre o formă destul de definită – o formă în care ea să poată fi discutată în mod critic".[2]

Critica e prezentă la redactarea problemei şi soluţiei. În mod normal, cercetătorul, când îşi expune în scris materialul, el îl „testează" în mintea sa sub aspectul dacă răspunsul la problemă e formulat clar, inteligibil şi convingător. Dacă vor apărea îndoieli în ceea ce priveşte consistenţa soluţiei, autorul, în mod normal, va căuta să introducă îmbunătăţiri în text, va elimina elementele mai puţin reuşite şi va veni cu argumente mai puternice. Toate acestea autorul trebuie să le îndeplinească înaintea unei posibile critici din partea oponenţilor.

Cât priveşte alte metode de soluţionare a problemelor generale ale epistemologiei, cum ar fi „analiza logică" şi „analiza

---

[1] Karl R. Popper. *Prefaţă* la prima ediţie engleză, 1959, a lucrării sale *Logica cercetării...*, p.59–60.

[2] *Ibidem*, p.60.

lingvistică" a limbajului cunoaşterii, acestea pot fi folosite, dar ar fi greşit să le supraapreciem eficienţa. Afară de aceasta, el menţionează: „Mă interesează prea puţin ce metode va folosi un filosof (sau altcineva) atât timp cât are o problemă interesantă şi atât timp cât încearcă în mod serios să o rezolve". Şi totuşi, „printre numeroasele metode pe care le va putea folosi – totul depinzând, desigur, de problema care îi stă în faţă – există o metodă demnă de a fi amintită. Ea reprezintă o variantă a metodei istorice..., care constă pur şi simplu în a încerca să aflăm ce au gândit şi au spus alţii despre problema care ne interesează: de ce a fost o problemă pentru ei; cum au formulat-o; cum au încercat să o rezolve. Aceasta mi se pare important, fiindcă face parte din metoda generală a discuţiei raţionale. Dacă ignorăm ce gândesc alţii, sau ce au gândit în trecut, metoda discuţiei raţionale va înceta să funcţioneze şi fiecare dintre noi se va mulţumi să discute cu el însuşi",[1] ceea ce pentru cunoaştere e necesar, dar nu şi suficient.

În al doilea rând, putem distinge problemele ştiinţifice după gradul lor de profunzime: probleme care nu afectează bazele teoriei ştiinţifice din care fac parte şi sunt proprii funcţionării „ştiinţei normale" şi probleme provocate de „anomaliile" din dezvoltarea ştiinţei şi care se rezolvă pe parcursul schimbării unei paradigme prin alta. Modalităţile rezolvării acestor probleme sunt date în cursul de „Metodologie a ştiinţei contemporane".[2]

În al treilea rând, în funcţie de specificul ştiinţelor, problemele pot fi divizate în *formale* şi *factuale*. Cele dintâi, după clasificarea lui G.Pólya, cuprind probleme de aflat şi probleme de demonstrat. „Scopul unei probleme de aflat este să „afle" (adică să găsească, să construiască, să calculeze, să obţină, să identifice...) un anumit obiect, necunoscuta problemei. Scopul unei probleme de demonstrat este să stabilească dacă o anumită

[1] Karl R. Popper. *Prefaţă* la prima ediţie engleză, 1959, a lucrării sale *Logica cercetării...*, p.60.

[2] *A se vedea:* Vasile Ţapoc. *Teoria şi metodologia ştiinţei contemporane...*, p.81–89.

aserţiune este adevărată sau falsă, să demonstreze aserţiunea sau să o infirme".[1] În măsura în care matematica şi logica se aplică şi în celelalte ştiinţe, vor apărea şi aici cele două tipuri de probleme. La rândul lor, problemele factuale, proprii ştiinţelor naturii şi sociale, se divizează în *empirice* şi *teoretice*, în dependenţă de metodele aplicate în soluţionarea lor: a metodelor empirice – observaţie, experiment, măsurare sau a metodelor teoretice, legate de formularea şi testarea ipotezelor, legilor şi teoriilor ştiinţifice, de asigurarea coerenţei interne a teoriilor ştiinţifice şi a celei dintre teorie şi datele factuale.

d)Rolul problemelor în cunoaştere.

Probleme şi pseudoprobleme

Rolul problemei în cunoaştere se manifestă în funcţie de tipul problemei şi de situaţiile de cunoaştere în care aceasta apare. Problemele constituie forţa motrice internă a cunoaşterii ce declanşează şi întreţine dinamica procesului cunoaşterii. De modul cum sunt puse problemele, de natura şi profunzimea acestora depinde în mod decisiv dezvoltarea ulterioară a cunoaşterii. „Alegerea problemei echivalează cu stabilirea liniei fundamentale a cercetării într-un domeniu sau altul al ştiinţei, determinarea direcţiei de dezvoltare a cercetării pentru o perioadă de timp mai mult sau mai puţin îndelungată".[2] Chiar când nu pot fi soluţionate imediat, problemele joacă un rol important în dezvoltarea ştiinţei, deoarece, odată puse, pot polariza atenţia şi eforturile unor generaţii întregi de cercetători.

Formularea şi încercările de soluţionare a lor contribuie adesea la elaborarea unor noi metode de cercetare ştiinţifică. Despre acest moment matematicianul şi filosoful elveţian Ferdinand Gonseth (1890 - 1975) în lucrarea *Despre metodologia cercetărilor privind fundamentele matematicii* menţiona: „Natura problemei condiţionează în mod direct metodele. Frecvent, problema implică sau desemnează metodele speciale care trebuie aplicate.

---

[1] *Citat după:* Constantin Grecu. *Problema ştiinţifică,* p.155.

[2] *Ibidem,* p.157.

Tipuri diferite de probleme dau naştere unor tipuri diferite de întrebări care cer tipuri diferite de răspunsuri. Aceste răspunsuri trebuie descoperite prin întrebuinţarea unor tipuri diferite de proceduri. Genurile de răspunsuri cerute determină, deci, modurile în care trebuie abordată problema. Îndată ce am dobândit o cunoaştere adecvată a problemei, ne putem aştepta să descoperim un gen oarecare de metodă pentru a o ataca... Cunoaşterea problemei nu numai că precede aplicarea metodelor; ea determină care metode sunt adecvate".[1]

Scoaterea la iveală a problemelor ştiinţifice nerezolvate, formularea lor explicită, revenirea asupra problemelor noi, reformularea lor şi încercarea rezolvării lor cu metode vechi e chemată să menţină dinamica cunoaşterii ştiinţifice şi să anticipeze crizele din dezvoltarea ştiinţelor de felul celei din fizică de la sfârşitul secolului al XIX-lea – începutul secolului al XX-lea.

Principalul în rezolvarea problemelor e să nu se pornească pe o cale greşită. După cum menţionează americanul W.G. Hyzzer, inginer-constructor în domeniul industriei electronice, la rezolvarea problemelor ştiinţifico-tehnice 90% din eforturi se consumă zadarnic: 50% din timp revin pseudoproblemelor şi 40% se cheltuie la căutarea rezolvării acolo unde ea nu poate fi găsită.[2]

Pentru a nu pierde în zadar timpul şi efortul, adică pentru a lucra cu probleme „veritabile" şi nu cu pseudoprobleme, o importanţă mare are **clarificarea problemei**. Aceasta include analiza complexă a problemei: înţelegerea tipului din care face parte, a componentelor sale şi a relaţiilor dintre ele, inclusiv cele date şi cele necunoscute, formularea corectă a problemei, evidenţierea metodelor şi mijloacelor de soluţionare a problemei. Nu în zadar se afirmă că o problemă bine formulată este pe jumătate rezolvată.[3] O problemă este bine formulată dacă este determinată, este încadrată într-un sistem

---

[1] *Logica ştiinţei.* – Bucureşti: Editura Politică, 1970, p.49–50.

[2] Mai pe larg *a se vedea:* Vasile Ţapoc. *Disertaţia ştiinţifică. Iniţiere în cercetarea ştiinţifică şi filosofia succesului.* – Chişinău: CEP USM, 2000, p.14– 17.

[3] Constantin Grecu. *Problema ştiinţifică,* p.60–61.

de cunoştinţe ştiinţifice (date, principii, legi, teorii), dacă au fost testate presupoziţiile ei (în scopul de a stabili dacă sunt adevărate), dacă s-au stabilit tipul şi metodele de rezolvare şi modul de verificare a problemei.

5.2.2. Ipoteza ştiinţifică

Cunoştinţele existente deja în formularea problemei constituie un instrument de localizare a sferei necunoscutului şi de determinare a direcţiei cercetării. În problemă necunoscutul se recunoaşte şi se formulează cu ajutorul a ceea ce este cunoscut; până la urmă, el poate fi descoperit doar prin raportarea la cunoştinţele existente. Acestea constituie baza şi instrumentul pentru pătrunderea în domeniul necunoscutului, iar puntea dintre cunoscut şi necunoscut, adevărata cale care duce la stăpânirea necunoscutului şi transformarea lui în cunoscut este **ipoteza ştiinţifică**.

a) Natura şi rolul ipotezei ştiinţifice

În dependenţă de contextul în care se intervine, ipotezele pot fi divizate în **ipoteze logice** şi **ipoteze epistemologice,** sau **metodologice.** „În sens logic, ipoteza – echivalând cu o supoziţie sau asumpţie – este o presupunere făcută pentru a demonstra o teză care derivă din ea, presupunere care, în momentul utilizării ei, nu se ştie dacă este sau nu adevărată; ea este numai crezută, prevăzută a fi adevărată sau utilizată ca şi cum ar fi. Înţelegând că nu se poate demonstra totul, întrucât ar antrena regresul la infinit, Aristotel a admis că pentru a demonstra adevărul cunoaşterii trebuie început prin a crede în el".[1] Ideea de ipoteză în sens de principiu (aceşti doi termeni sunt sinonimi, semnificând început, bază, temelie), adoptat într-o demonstraţie, stă la baza metodei ipotetico-deductive de creare a sistemelor teoretice. Această metodă a făcut ca distincţia dintre principiu şi ipoteză să se şteargă cu totul, tot aşa cum, în alt plan, metoda axiomatizării în utilizările ei actuale a desfiinţat treptat diferenţa dintre axiomă şi postulat.

„În sens epistemologic, ipoteza exprimă particularitatea gândirii de a nu se opri la limitele cunoaşterii experimentale, ci,

[1] Ştefan Georgescu. *Ipoteza ştiinţifică.* – În: *Teoria cunoaşterii ştiinţifice...,* p.169.

cedând unui fel de mişcare inerţială, de a le depăşi mai mult sau mai puţin îndrăzneţ, anticipând ceea ce nu cunoaşte încă, dar poate prefigura prin analogie cu ceea ce a cunoscut".[1]

Chiar şi atunci când e vorba de sensul logic al ipotezei, logica nu funcţionează aici în stare pură. Ea se împleteşte cu elemente intuitive, imaginative, volitive, cu anumite stări afective.[2] De aceea, „geneza ipotezei nu este în jurisdicţia unei logici obişnuite, nici elementară, nici matematică. Actele concrete ale creaţiei ştiinţifice sunt guvernate de infralogici – ansambluri de exigenţe mai complexe dar mai suple, mai puţin presante, în domeniul cărora presupunerea intervine la tot pasul, iar inferenţele probabile devin instrumente indispensabile ale gândirii. Operaţiile logice fundamentale reintră în joc în realizarea inferenţelor ale căror concluzii sunt enunţuri probabile, ipotetice, dominând procesul justificării ipotezei".[3]

b) Evaluarea ipotezelor ştiinţifice

Cum arată Ferdinand Gonseth, „nu există procedeu privilegiat pentru a intra în posesia unei ipoteze valoroase. Să ne asigurăm că pentru ca o ipoteză să fie plauzibilă, puţin importă modul în care a fost obţinută. Singura sa legitimitate este de a se arăta eficace".[4] Există însă anumite condiţii sau exigenţe de constructivitate şi de funcţionalitate a ipotezei a căror îndeplinire îi conferă statutul de ipoteză ştiinţifică. Exigenţa cea mai slabă căreia trebuie să răspundă o ipoteză pentru a fi socotită admisibilă este să fie plauzibilă. „Plauzibilitatea este gradul de încredere care se poate atribui unei ipoteze înainte de începerea procesului testării ei, pe baza valorii surselor care au sugerat-o şi a operaţiilor care au intervenit în elaborarea ei. Principalul indiciu al plauzibilităţii sau verosimilităţii ipotezei este non-

[1] Ştefan Georgescu. *Ipoteza ştiinţifică.* – În: *Teoria cunoaşterii ştiinţifice...*, p. 170;
[2] *A se vedea:* Vasile Ţapoc. *Intuiţie şi creaţie.* – Chişinău: Cartea Moldovenească, 1979, p.46–70.
[3] Ştefan Georgescu. *Ipoteza ştiinţifică,* p.172.
[4] Ferdinand Gonseth. *Despre metodologia cercetărilor privind fundamentele matematicii,* p.59, apud: Ştefan Georgescu. *Op. cit.*, p.173.

contradicţia internă, sau – formulată ca cerinţă mai slabă, care admite gradualitatea – consistenţa internă înţeleasă ca însuşirea de a nu conţine enunţuri incompatibile. Pe lângă această consistenţă internă se cere ipotezei şi consistenţă externă, în sensul de a avea legătură cu cunoaşterea prealabilă, de a rămâne compatibilă cu majoritatea legilor şi teoriilor ştiinţifice dobândite".[1]

Valoarea acestor criterii de predilecţie a construcţiilor teoretice este relativă. Îndeplinirea lor constituie indicii favorabile unei ipoteze şi nu probe sau argumente neîndoielnice în sprijinul ei. Condiţii mai presante de admisibilitate a ipotezei sunt indicarea, fie şi vagă, a câmpului validităţii sale, presupunându-se şi sugerarea mijloacelor verificării sale empirice. Testabilitatea este o caracteristică fundamnetală a ipotezei ştiinţifice.

Prezintă interes poziţia lui K.R. Popper cu privire la evaluarea ipotezelor, care ţine cont de faptul căror teste le-a rezistat până acum ipoteza şi în ce măsură a fost ea „coroborată". El introduce expresia „**coroborare**" şi „**grad de coroborare**" ca termen neutru pentru caracterizarea gradului în care o ipoteză a rezistat unor teste severe. „Printr-un termen **neutru** înţeleg, în acest context, o expresie care lasă deschisă întrebarea dacă o ipoteză care a rezistat testelor a devenit sau nu „mai probabilă", în sensul calculului probabilităţilor. Cu alte cuvinte, am introdus expresia „grad de coroborare" în primul rând pentru a discuta problema dacă „gradul de coroborare" poate fi identificat cu „probabilitatea"".[2] Trebuie de menţionat că K.R. Popper a adresat o critică argumentată, în paginile ce urmează, încercării lui Hans Reichenbach (1891 - 1953) de a interpreta probabilitatea ipotezelor în termenii unei teorii frecvenţiale a probabilităţii evenimentelor.

Popper susţine punctul de vedere potrivit căruia ipotezele trebuie să fie caracterizate nu ca enunţuri „adevărate", ci ca „conjecturi" (propuneri) provizorii care vor trebui să fie apreciate. Coroborarea ca apreciere poate oferi ipotezei şansa de a fi derivată,

---

[1] Ferdinand Gonseth. *Despre metodologia cercetărilor privind fundamentele matematicii,* p.59, apud: Ştefan Georgescu. *Op. cit.,* p.174.
[2] Karl R. Popper. *Logica cercetării...,* p.246.

dacă sunt date teoria şi enunţurile de bază acceptate. „Relaţiile fundamentale care stau la baza aprecierii (evaluării) pe care o numesc coroborare sunt compatibilitatea şi incompatibilitatea. Incompatibilitatea o consider o falsificare a teoriei, în timp ce numai compatibilitatea nu justifică atribuirea unui grad pozitiv de coroborare teoriei: simplul fapt că o teorie nu á fost încă falsificată nu poate fi considerat ca suficient. Căci se pot oricând construi un număr oricât de mare de teorii care sunt compatibile cu orice sistem dat de enunţuri de bază acceptate".[1]

Din cele relatate de K.R. Popper rezultă că testarea favorabilă a ipotezelor şi transformarea lor în idei ce sunt structurate în teorii nu ia sfârşit, ci continuă, deoarece pentru el cunoştinţele teoretice, ca şi orice cunoştinţe în genere, inclusiv cunoştinţele în sens subiectiv, nu prezintă o dogmă, un adevăr „mumificat", ci un proces continuu. În acest sens el susţine: „Nu cunoaştem, ci presupunem ... Iar „presupunerile" noastre sunt călăuzite de credinţa metafizică, neştiinţifică (dar explicabilă din punct de vedere biologic) că există legi, regularităţi pe care le putem dezvălui, descoperi. Împreună cu Bacon, putem descrie ştiinţa noastră contemporană, „metoda de gândire pe care oamenii o aplică de obicei naturii" ca fiind metoda „anticipărilor riscante şi premature" şi a „ideilor preconcepute"(**Novum Organum,** I,26).

Dar, aceste conjecturi sau „anticipări", adesea uimitor de inventive şi îndrăzneţe, sunt controlate sobru şi cu grijă prin teste sistematice. Odată formulată, nici o anticipare nu este menţinută dogmatic; metoda ştiinţifică nu constă în a o apăra pentru a dovedi că am avut dreptate. Dimpotrivă, cercetătorul foloseşte toate mijloacele din arsenalul său logic, matematic şi tehnic-experimnetal pentru a încerca să le infirme şi să formuleze în locul lor noi anticipări ... (...) Numai prin idei îndrăzneţe ... puse mereu la încercare putem prinde (captura) natura. Acei dintre noi care nu doresc să-şi supună ideile riscului infirmării nu participă la jocul numit ştiinţă".[2]

---

[1] Karl R. Popper. *Logica cercetării...*, p.257.
[2] *Ibidem*, p.267–268.

5.2.3. Teoria ştiinţifică

O particularitate a ştiinţei contemporane este aceea că cea mai importantă activitate ştiinţifică se centrează în jurul teoriilor, nu al întrebărilor izolate, datelor, clasificărilor sau conjecturilor. Referindu-se la această caracteristică, Mario Bunge scrie: „Problemele sunt puse şi datele sunt colectate în lumina teoriei şi cu speranţa conceperii unor noi ipoteze care ar putea, la rândul lor, să fie extinse sau sintetizate în teorii. Observaţiile, măsurările şi experimentele sunt executate nu doar pentru a colecta informaţii şi a genera ipoteze, ci şi pentru a testa teoriile şi a le găsi domeniul lor de adevăr; şi acţiunea însăşi, în măsura în care ea este acţiune conştientă, se întemeiază din ce în ce mai mult pe teorii ... Pe scurt, accentul pus pe sistem – teoria empiric testabilă – şi mai puţin pe experienţa pură este ceea ce caracterizează ştiinţa contemporană".[1]

Teoria este un termen derivat din cuvântul grec *theoria,* ce înseamnă *contemplare*. Pentru Platon, prin teorie putea fi contemplată lumea ideilor, iar Aristotel considera filosofia o ştiinţă teoretică, superioară celorlalte ştiinţe, cu un scop în sine care se deosebeşte de activitatea practică. Pentru epistemologie, problema ştiinţificităţii unei teorii este una centrală.

Conceptul contemporan de teorie ştiinţifică are o relevanţă deosebită în examinarea structurii şi progresului ştiinţei. M.Bunge numeşte teoria ştiinţifică „sistem nervos al ştiinţei"[2].

Teoria ştiinţifică ocupă un loc central, ca mod de organizare în arhitectonica ştiinţei, încât se poate considera, într-o viziune oarecum simplificatoare, că ştiinţa contemporană este reductibilă „la ansamblul tuturor teoriilor pe care le cuprinde".[3] Noţiunea de teorie ştiinţifică implică o formulare logică a principiilor şi consecinţelor care unifică rezultatele preexistente.

---

[1] Mario Bunge. *Teoria ştiinţifică.* – În: *Epistemologie. Orientări contemporane.* – Bucureşti: Editura Politică, 1974, p.214.

[2] *Ibidem,* p.215.

[3] Marin Ţurlea. *Teoria ştiinţifică.* – În: *Teoria cunoaşterii ştiinţifice...,* p.205.

a) Geneza teoriei ştiinţifice

O contribuţie importantă la înţelegerea constituirii teoriei ştiinţifice o are chimistul francez Pierre Duhem (1861 - 1916), epistemolog şi istoricul ştiinţei. El a fost un critic înverşunat al pozitivismului. Prin cercetările asupra experimentului ştiinţific P.Duhem a demonstrat că pretinsele „fapte" obiective, de la care empirismul inductivist credea că poate porni în construirea teoriilor, sunt în realitate propoziţii al căror înţeles depinde de una sau mai multe teorii, anume: de acele teorii care sunt implicate de instrumentele de măsură folosite. Ştiinţa nu înaintează inductiv de la fapte la teorii, ci deductiv – de la un complex de ipoteze teoretice, emise în mod liber şi lipsite de o interpretare empirică directă, la propoziţii ce pot fi puse în legătură cu experienţa, prin intermediul unor proceduri definitorii care coordonează simbolurile teoretice cu instrumentele. De aici rezultă că fiecare experienţă nu pune în discuţie o singură ipoteză, ci un întreg complex teoretic, care susţine procedura experimentală. Teoriile pot fi supuse analizei experimentale doar în întregul lor şi nu fiecare ipoteză în parte. Adică, pentru P.Duhem o teorie ştiinţifică constă într-un ansamblu de ipoteze care are unicul său criteriu de adevăr în acordul cu experimentul, adică în confirmarea ipotezelor, care, la rândul lor, condiţionează observarea fenomenelor.[1]

Idei valoroase, ce se referă la geneza teoriei ştiinţifice, ne oferă M.Bunge (n. 919). Pentru el, *teoretizarea* este activitate ce duce la constituirea teoriei, dar şi proces al folosirii în cunoaştere a teoriilor sau elementelor acesteia în mai multe scopuri cognitive – este o acţiune necesară obţinerii cunoştinţelor veritabile. El consideră că a ignora faptul că datele au sens şi pot fi semnificative numai într-un context teoretic şi că acumularea întâmplătoare de date sau chiar de generalizări şi colecţii de informaţii, dacă nu sunt „acompaniate" de un proces teoretic capabil să le justifice şi să orienteze cercetarea, este o mare pierdere de timp. „Nu putem

[1] *A se vedea: Enciclopedie de filosofie şi ştiinţe umane...*, p.249, 1095.

şti dacă un dat este semnificativ până când nu suntem capabili să-l interpretăm, iar interpretarea faptelor necesită teorii ... numai teoriile vor asigura căutarea informaţiilor care nu ne sunt date de percepţia sensibilă: să ne imaginăm dacă căutarea codului genetic ar fi fost posibilă fără o teorie genetică".[1]

Fără teoretizare informaţia rămâne, în cel mai bun caz, la nivel biologic. Octopodul, susţine M.Bunge, obţine aproape aceeaşi informaţie brută din mediul înconjurător ca şi noi, iar câinii primesc chiar şi mai multă informaţie senzorială, în ciuda faptului că ei n-au dezvoltat ştiinţa. Dar şi la om o îngrămădire de ipoteze necoordonate, deşi mai bună decât lipsa oricărei ipoteze, poate fi asemănată cu o masă imensă de protoplasmă fără un sistem nervos, departe de a fi de natură ştiinţifică, deoarece nu sunt supuse teoretizării.

„Teoretizarea trebuie să înceapă pe cât posibil de devreme",[2] şi aceasta din cauza că prea multe date nemodelate vor prezenta mari incomodităţi. Ori de câte ori un câmp de informaţii mare este deja existent, nu va fi uşor să se construiască un model simplu de teorie, iar „... modelele simple sunt singurul lucru pe care ni-l putem permite la început"[3]. Modelarea include anume sistematizarea, element de bază al teoretizării, de rând cu explicaţia, testabilitatea etc. Până la urmă, teoretizarea include următoarele şase componente necesare apariţiei teoriei, primele trei revenind, în optica lui M.Bunge, sistemacităţii sau coordonării. Înainte de a trece la expunerea lor, el face două precizări:

1. O propoziţie factuală poate dobândi o semnificaţie completă numai într-un context şi în virtutea relaţiilor ei logice cu alte componente ale acestui context.
2. Fiind absorbită într-o teorie, o ipoteză este întemeiată (sau respinsă) de întregul câmp de fapte din teorie.[4]

---

[1] Mario Bunge. *Teoria ştiinţifică,* p.217–218.
[2] *Ibidem,* p.219.
[3] *Ibidem,* p.220.
[4] *Ibidem,* p.217.

În continuare, M.Bunge lansează lista obiectivelor principale ale teoretizării ştiinţifice, care, în fond, îi servesc şi drept criterii de identificare a teoriilor ştiinţifice faţă de pseudoteorii:

1. Sistematizarea cunoaşterii prin stabilirea de relaţii logice între elementele anterior neconectate;
2. Explicarea faptelor cu ajutorul sistemelor de ipoteze;
3. Sporirea testabilităţii ipotezelor, supunând-o pe fiecare controlului altor ipoteze ale sistemului;
4. Ghidarea cercetării prin punerea sau reformularea de noi probleme fertile, sugerând colectarea de noi date, care ar fi de neconceput fără teoria respectivă, sau sugerând direcţii cu totul noi de cercetare;
5. Creşterea cunoaşterii prin derivarea de noi predicţii din premise în legătură cu informaţia relevantă;
6. Elaborarea imaginii unui domeniu al realităţii, adică a unei reprezentări sau model, mai degrabă simbolic decât iconic, al obiectelor reale.[1]

„Teoriile care satisfac toate cele şase deziderate – consideră M.Bunge – sunt în mod obişnuit privite ca **mari** teorii ştiinţifice. Printre ele, cele mai mari sunt acelea care generează **un nou mod de gândire**: acestea sunt giganţii cunoaşterii ştiinţifice. Un exemplu de mare teorie ştiinţifică, care a revoluţionat modul de a gândi în câteva domenii, a fost teoria evoluţiei a lui Darwin ... (...) Nu este de mirare deci că marile teorii sunt considerate apogeul ştiinţei".[2]

Orice teorie ştiinţifică este construită de la început ca o idealizare a sistemelor sau situaţiilor reale. Adică, însăşi construcţia unei teorii ştiinţifice implică simplificări în alegerea ipotezelor. Asemenea simplificări sunt, desigur, abateri conştiente de la adevăr. În procesul testelor empirice „o discrepanţă cu rezultatele acestor teste va apărea, mai devreme sau mai târziu – cu cât mai fine sunt tehnicile experimentale, cu atât mai

[1] Mario Bunge. *Teoria ştiinţifică*, p.218–219.
[2] *Ibidem*, p.219.

devreme. Şi o asemenea discrepanţă îl va obliga pe teoretician să complice gradual imaginea teoretică sau chiar să ia un start cu totul nou. Dar, teoria îmbunătăţită mai complexă nu se va referi direct la un model ideal mai puţin decât teoria anterioară. Lucrul acesta se explică prin faptul că teoriile sunt sisteme conceptuale, nu sacoşe cu experienţe".[1] E important de reţinut în acest aspect că chiar şi „...teoriile factuale sunt reconstrucţii **sumare** (schiţe) şi **simbolice** nu complete şi iconice ale sistemelor reale"[2] şi că, în mod cert, „...corespondenţa dintre modelele teoretice şi referenţii lor nu este punctuală, ci globală, o corespondenţă **de – la – sistem – la – sistem**".[3]

Ideea că teoriile sunt în fond înţelegeri ale lumii şi nu doar niveluri ale cunoaşterii o întâlnim la fizicianul american David Bohm (1917 – 1992), filosof. Pornind de la etimologia cuvântului **teorie**, el susţine că „...o teorie este în primul rând o formă de viziune, de **înţelegere** (*insight*), adică o modalitate de a privi lumea, şi nu o formă de **cunoaştere** (*knowleage*) a felului cum este ea".[4] Şi că „nu avem nici un motiv să presupunem că există sau va exista o formă finală de înţelegere (corespunzând adevărului absolut) sau chiar un şir neîntrerupt de aproximaţii către aceasta. Mai curând, în acest caz, se poate aştepta o dezvoltare nesfârşită a noilor forme de înţelegere (care totuşi vor asimila anumite trăsături–cheie ale vechilor forme, ca simplificări, aşa cum face teoria relativităţii cu teoria newtoniană). Aşa cum s-a arătat mai devreme, aceasta înseamnă că teoriile noastre trebuie să fie văzute în principal ca moduri de a privi lumea ca un întreg (deci, viziuni asupra lumii) mai degrabă decât ca o „cunoaştere absolut adevărată a modului în care lucrurile sunt" (sau ca o neîntreruptă apropiere de acestea)".[5]

---

[1] Mario Bunge. *Teoria ştiinţifică*, p.226.
[2] *Ibidem*, p.222.
[3] *Ibidem*, p.223.
[4] David Bohm. *Plenitudinea lumii şi ordinea ei* / Tr. de H.–R. Patapievici şi Sorin Părăoanu. – Bucureşti: Humanitas, 1995, p.40.
[5] *Ibidem*, p.42.

b) Tipologia teoriilor

Statutul epistemologic al teoriilor se întemeiază pe conceptul de **tip** al unei teorii ştiinţifice. În baza elaborării acestui concept se deschide posibilitatea unei tratări unitare a problemelor structurii, funcţiilor şi dinamicii teoriilor ştiinţifice, precum şi a clarificării unor aspecte importante ale naturii progresului şi raţionalităţii ştiinţei. O realizare serioasă a analizei tipurilor fundamentale ale teoriilor ştiinţifice constituie Capitolul IX, cu acest titlu, al lucrării cunoscutului epistemolog român Ilie Pârvu *Teoria ştiinţifică*.[1] În tratarea acestui subcapitol ne vom baza, de regulă, pe această lucrare.

În metodologia ştiinţei, care se ocupă de clasificarea ştiinţelor,[2] întâlnim numeroase tipologii ale teoriilor, cum ar fi teoriile: fenomenologice, deterministe, cauzale, statistice, locale, globale, universale, specifice etc. Aceste tipuri de teorii sunt determinate, în raport cu contextele diferite ale analizei şi cu probleme diferite, după o mare varietate de criterii: formale, semantice, matematice, metodologice şi al. Epistemologul român îşi propune să construiască, schematic şi idealizat, o tipologie sintetică doar a **teoriilor matematizate**, formulate în cadrul fizicii sau al altor discipline care au atins un grad înalt de maturizare teoretică. El porneşte, într-o abordare „paradigmatică", neesenţialistă, de la un grup de parametri interconectaţi, cum ar fi: modalitatea matematizării; modul intern de structurare logico-semantică; sensul axiomatizării; natura funcţiilor „empirice" şi „teoretice"; exigenţele de completitudine şi consistenţă; relaţia cu realitatea şi experienţa – „criteriile de realitate"; modul de testare şi genul de evoluţie; sensul componentelor structurale izolate prin abstracţie: ipoteza, legea etc.; specificul metodologic al măsurării şi relaţia ei cu structura logico-matematică. Factorul integrator al acestei mulţimi de parametri îl constituie, în viziunea lui

---

[1] Ilie Pârvu. *Teoria ştiinţifică. Modalităţi de reconstrucţie şi modele sistematice ale structurii şi dinamicii teoriilor ştiinţifice.* – Bucureşti: Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1981, p.224–261.

[2] *A se vedea:* Vasile Ţapoc. *Teoria şi metodologia ştiinţei contemporane...*, p.8–10.

I.Pârvu, „modalitatea matematizării unui fragment de cunoaştere; ea reprezintă în domeniile înalt maturizate ale cunoaşterii principiul unificării ştiinţei la nivel **teoretic** şi **metodologic**".[1]

Prin „modalitatea matematizării" Ilie Pârvu înţelege două aspecte corelate ale folosirii matematicii în construcţia ştiinţei, adică a teoriilor, deoarece, după cum menţiona M.Bunge: „...nu există teorie, nu există ştiinţă".[2] Acestea sunt: „(i) un anumit tip de matematică folosit în conceptualizarea problemelor (respectiv: aritmetica şi geometria – pentru teoriile instrumentale; analiza şi teoria ecuaţiilor diferenţiale cu derivate parţiale – pentru teoriile deterministe; calculul probabilităţii – pentru teoriile statistice, teoriile structurilor, algebrele abstracte; spaţiile Hilbert – pentru teoriile structurale; teoria matematică a sistemelor, teoria catastrofelor, teoria categoriilor – pentru teoriile structural-organizaţionale); (ii) un anumit nivel de pătrundere a instrumentului matematic în organizarea interioară a structurii conceptual-teoretice şi în determinarea funcţiilor teoriilor".[3]

E remarcabil faptul că I.Pârvu, de rând cu modalitatea matematizării, a indicat şi tipologia tipurilor teoriilor matematizate, ceea ce e şi firesc. În continuare, autorul demonstrează că unui anumit nivel al matematizării unei teorii îi corespunde un anumit statut epistemologic şi metodologic al teoriilor: o modalitate specifică de a determina obiectul ei, anumite criterii de realitate, îndeosebi de „realitate fizică", standarde şi exigenţe de consistenţă şi completitudine specifice, un gen al explicaţiei şi predicţiei, precum şi o modalitate de întemeiere sau justificare a teoriilor. Afară de aceasta, tipul unei teorii este de asemenea legat, prin modalitatea matematizării, şi de o dinamică caracteristică a teoriilor respective, de un mod distinct de evoluţie a cunoaşterii, de obiective şi standarde de raţionalitate.[4] În confirmarea celor spuse despre importanţa mate-

[1] Ilie Pârvu. *Teoria ştiinţifică*, p.224–225.
[2] Mario Bunge. *Teoria ştiinţifică*, p.219.
[3] Ilie Pârvu. *Op. cit.*, p.225.
[4] *Ibidem*, p.227.

maticii pentru ştiinţă I.Pârvu aduce un citat dintr-o lucrare a lui P.Sergescu, editată încă în 1928, în care susţine: „Când vorbim de intrarea matematicii în ştiinţă, noi nu ne gândim numai la **metodă**, cum propunea Descartes, ci la complexul de noţiuni, principii, metode etc., care alcătuiesc **gândirea matematică**. Aceasta străbate, sistematizează şi vivifică toată ştiinţa şi realizează astfel unitatea bănuită de gânditori de mărimea lui Leibniz şi Descartes".[1]

c) Funcţiile teoriilor ştiinţifice

Gândirea ştiinţifică aspiră în mod firesc spre constituirea unor teorii ştiinţifice cât mai bine confirmate experimental, iar testarea lor cea mai convingătoare vine din partea măsurii îndeplinirii funcţiilor acestora (a teoriilor ştiinţifice). Noi am pomenit deja despre unele funcţii ale ştiinţei, când am relatat despre cele şase componente ale teoretizării, necesare constituirii teoriei ştiinţifice, la M.Bunge. Unele din aceste momente sunt identice cu o parte din funcţiile teoriei ştiinţifice. Iată care sunt ele în formularea lui M.Bunge: „... **a ghida** cercetarea **(a)** prin punerea sau reformularea de probleme fertile, sau **(b)** sugerând colectarea de noi date care ar fi neconceptibile fără teorie sau **(c)** sugerând linii cu totul noi de cercetare; ... **a oferi o imagine a unui domeniu al realităţii**...".[2]

În continuare ne vom opri asupra următoarelor funcţii de bază ale teoriilor ştiinţifice:

- sintetizatoare;
- sistematizatoare;
- explicativă;
- predictivă;
- prescriptivă;
- comunicativă şi al.

1. Funcţia sintetizatoare. Orice teorie ştiinţifică concentrează în sistemul său de concepte experienţa dobândită de savanţi într-un anumit domeniu de cercetare. Teoria devine astfel un mod de fixare

[1] Ilie Pârvu. *Teoria ştiinţifică*..., p.227.
[2] M.Bunge. *Teoria ştiinţifică*, p.218.

şi concentrare a experienţelor colective din trecut şi prezent. Conceptele unei teorii descriu proprietăţi, relaţii şi interacţiuni ce se produc între sistemele lumii materiale (lumea 1 a lui K.R. Popper), precum şi raporturile acestei lumi cu indivizii (lumea 2) şi conştientizarea acestor raporturi (lumea 3). După cum relatează C.Popa, „în înţelegerea raportului dintre teorie şi experienţa umană trebuie să pornim, pe de o parte, de la aprecierea că nici o teorie nu cuprinde până la epuizare experienţa umană şi, pe de altă parte, de la observaţia că prin modul ei de constituire – îndeosebi prin abstractizare şi idealizare – teoria transcende limitele stricte ale experienţei umane, propune sau sugerează noi acţiuni şi experienţe".[1]

2. Funcţia sistematizatoare. Această funcţie e strâns legată de prima şi o include. Funcţia sistematizatoare, sau rezumativă, cum o numeşte Henryck Mehlberg[2], ţine de însăşi esenţa teoriei ştiinţifice de a unifica ansambluri mai mult sau mai puţin vaste de concepte în câteva relaţii fundamentale (legi) în care toate celelalte sunt conţinute ca implicaţii şi pot fi derivate prin deducţie. „Această deducţie asigură cunoaşterii o unitate şi o concizie care permite gândirii să nu se lase sufocată de mulţimea şi diversitatea datelor obţinute şi să rămână disponibilă pentru crearea şi asimilarea de noi cunoştinţe. Concizia pe care teoriile o asigură cunoaşterii este exemplară în mecanică şi în general în fizică... . Întreaga fizică relativă este condensată în principiul variaţional exprimat prin relaţia lui Einstein: $E = mc^2$".[3]

3. Funcţia explicativă. Explicaţia este un fenomen cognitiv complex. În aspectul cel mai general, explicaţia include procesul de clarificare şi explicare a ceea ce este doar enunţat sau implicit. În epistemologia contemporană se distinge între explicarea unui concept, teze sau obiect. A explica un concept înseamnă, înainte de toate, a-i determina semnificaţia acestuia, adică a-i delimita caracte-

[1] Cornel Popa. *Teoria cunoaşterii,* p.173.
[2] Henryck Mehlberg. *Aspectele teoretice şi empirice ale ştiinţei.* – În: *Logica ştiinţei.* – Bucureşti: Editura Politică, 1970, p.178–179.
[3] Ştefan Georgescu. *Epistemologie...,* p.270–271.

rele constitutive. În măsura în care se aplică utilizării expresiilor lingvistice, explicaţia constă într-o reconstrucţie raţională a conceptelor. Ea (explicaţia) mai presupune, pentru unii, o reducere a conceptului la elementele teoretice care îl întemeiază. Astfel, pentru Im.Kant explicaţia înseamnă, în relatarea din *Critica facultăţii de judecare,* „derivarea dintr-un principiu cunoscut şi delimitat în mod clar" şi este opera „judecăţii determinate". A explica o teză, adică un enunţ, înseamnă a substitui enunţul dat cu unul mai puţin vag, sau, în cel mai bun caz, a înlocui enunţul cu unul dintr-un limbaj formalizat. Explicarea unui obiect, eveniment sau fapt semnifică, începând cu Aristotel, a-i determina „de ce"– ul, motivul sau cauza. Şi în secolul XIX, pentru J.S. Mill, „un fapt individual este explicat atunci când îi este indicată cauza, adică legea cauzală pentru care faptul respectiv este un exemplu". În secolul XX, epistemologul şi logicianul american de origine germană Carl Gustav Hempel (n. 1905) în lucrarea *Aspecte ale explicaţiei ştiinţifice şi alte studii de filosofie a ştiinţei* (1965) a descris trei condiţii logice ale gradului de adecvare a unei explicaţii: 1) deductibilitatea logică a faptului care urmează să fie explicat *(explanandum)* din informaţia conţinută în enunţurile care sunt considerate în cadrul explicaţiei *(explanans)*; 2) caracterul general al legilor conţinute în *explanans;* 3) posibilitatea observaţiei şi experimentului empirice asupra acelui *explanans.* W.Dray l-a combătut pe C.G. Hempel, susţinând ca explicaţia include ilustrarea caracterului predictibil al unui fenomen. Pentru filosoful şi istoricul ştiinţei englezul Stephan Toulmin (n. 1922) a explica un lucru semnifică „a arăta că lucrul respectiv poate fi verificat".[1]

Aceste momente persistă în funcţia explicativă a teoriei ştiinţifice, fiind completate de modelul istorico-genetic al explicaţiei – valabil nu doar pentru ştiinţele sociale, ci şi pentru cele ale naturii.[2] În disciplinele bine constituite din punct de vedere

[1] *A se vedea: Enciclopedie de folosofie...,* p.322.

[2] *A se vedea:* Ştefan Georgescu. *Funcţiile teoriilor ştiinţifice.* – În: *Teoria cunoaşterii ştiinţifice...,* p.301–302.

teoretic, la elaborarea explicaţiilor se utilizează nu doar modelul deductiv, ci şi cel teleologic.[1]

Cu toată importanţă ei, funcţia explicativă scoate în relief doar un aspect al valorii teoriilor ştiinţifice. Ea este insuficientă pentru a permite alegerea corectă între teorii rivale, căci se întâmplă adeseori ca teorii diferite să explice aparent la fel de bine acelaşi fapt. Aşa, de exemplu, „atât teoria corpusculară, cât şi cea ondulatorie despre lumină explică aceleaşi fapte experimentale (...refracţie, difracţie). Uneori, aceste explicaţii sunt contradictorii: producerea fenomenului refracţiei la trecerea radiaţiei luminoase din aer în sticlă era explicată de Huygens ca o încetinire a mişcării undei în mediul mai dens, în timp ce, după teoria corpusculară a lui Newton, refracţia era atribuită unei atracţii mai puternice exercitată de mediul mai dens asupra particulei de lumină, deci nu încetinirii, ci accelerării mişcării acesteia".[2]

Deşi puterea explicativă a teoriilor constituie indiciu cert al progresului teoretic, pentru a servi şi drept criteriu de departajare între teorii rivale, ea trebuie apreciată împreună cu celelalte funcţii ale teroriei ştiinţifice, inclusiv cu cea predictivă.

3. Funcţia predictivă. Deşi teoriile ştiinţifice cercetează fragmente ale sistemului lumii, totuşi pe baza legilor generale şi a informaţiilor despre prezentul şi trecutul sistemelor cercetate ele explorează şi procesele viitoare. De la prevederea de către Tales a eclipsei de soare din Milet din 585 î. Hr. până la prescrierea unui diagnostic şi prezicerea evoluţiei unei boli, ştiinţa a întrebuinţat în toate timpurile anticiparea sau previziunea. „Operaţia de predicţie, ca şi explicaţia, este legată de utilizarea deducţiei: se porneşte, de regulă, de la cunoaşterea legilor generale şi a stărilor sistemului fizic la un moment dat şi se conchide asupra unei stări viitoare a acestuia".[3]

---

[1] *A se vedea:* Ştefan Georgescu. *Funcţiile teoriilor ştiinţifice.* – În: *Teoria cunoaşterii ştiinţifice...*, p.303–307.

[2] *Ibidem*, p.308.

[3] Cornel Popa. *Teoria cunoaşterii*, p.178.

4. Funcţia prescriptivă, numită şi practică sau normativă. Este vorba de faptul că orice teorie ştiinţifică, mai degrabă sau mai târziu, asigură omului o forţă din ce în ce tot mai mare de influenţă asupra mediului său. Funcţia prescriptivă constă în aceea că ea indică procedeele prin care se pot obţine modificările dorite ale acestui mediu. „Teoriile fizice, chimice, biologice şi, se înţelege, legile care intervin ... în aceste teorii caracterizează condiţiile generale ale acţiunii umane şi, în primul rând, obiectul asupra căruia se răsfrânge acţiunea umană".[1]

5. Funcţia comunicativă. Orice teorie ştiinţifică îndeplineşte, cel puţin, un triplu rol: 1) fixează şi conservează informaţii ştiinţifice într-un sistem de semne; 2) mijloceşte prelucrarea logic-formală calculatorie a acesteia şi 3) este un mijloc de comunicare a informaţiei ştiinţifice de la un individ la altul. „În orice teorie putem distinge o **dimensiune sincronică**, care priveşte funcţia comunicativă a teoriei în raport cu indivizii din aceeaşi generaţie şi o **dimensiune diacronică,** care priveşte funcţia comunicativă mijlocită de teorie între indivizii umani din generaţii şi epoci diferite".[2] Astfel, prin teorii ştiinţifice cunoaşterea capătă dimensiuni social-istorice.

5.3. Teorii şi modele, sisteme şi structuri în ştiinţele sociale din epistemologia contemporană

În încheierea capitolului consacrat teoriilor ştiinţifice venim cu unele viziuni epistemologice de ultimă oră. Acestea aduc precizări, deşi nu radicale, dar de mare importanţă pentru înţelegerea esenţei, structurii şi funcţiilor teoriilor ştiinţifice. Aceste precizări sunt cu atât mai preţioase, cu cât se referă la un obiect specific al ştiinţei contemporane – cel al complexităţii, inclusiv al vieţii sociale. Probabil, una dintre cele mai valoroase studii epistemologice asupra sistemelor complexe, inclusiv ale celor sociale, trebuie considerată lucrarea lui Thierry de Montbrial, apărută în Franţa în 2002 cu titlul *Acţiunea şi sistemul lumii*, operă apreciată de academicianul Eugen Simion drept „admirabilă".[3]

---

[1] Cornel Popa. *Teoria cunoaşterii,* p.178–179.

[2] *Ibidem,* p.181.

[3] *A se vedea: Tribuna învăţământului* (Bucureşti), 23–29 mai 2005, p.1.

5.3.1. Teorie şi previziune a dinamicii sistemelor

Înainte de a veni cu cele două remarce asupra interpretării teoriilor şi funcţiilor lor predictive, Montbrial aduce interpretări tradiţionale, îndeosebi din literatura franceză, dar nu numai. El ne aminteşte că pentru André Lalande (1867 - 1963) o teorie este „o construcţie speculativă a spiritului, care leagă consecinţele de principiu".[1] Iar Claude Bernard (1813 - 1878) într-un pasaj celebru din *Introducere la medicina experimentală* scria: „Teoria este ipoteza verificată, după ce aceasta a fost supusă controlului raţionamentului şi al criticii experimentale. Dar, pentru a rămâne bună, o teorie trebuie să se modifice necontenit o dată cu progresul ştiinţei şi să fie permanent supusă verificării şi criticii faptelor noi care apar. Când o teorie e considerată perfectă şi se încetează verificarea ei prin experimentul ştiinţific, ea devine **doctrină**".[2]

În contiuare, T. de Montbrial demonstrează că acetse definiţii pun accentul pe trei puncte fundamentale:

1) Orice teorie trebuie să aibă o anumită putere de perdicţie, cel puţin de grad de verosimilitate sau de probabilitate. „În domeniul relaţiilor internaţionale a fost cazul teoriei disuasiunii elaborate în cadrul războiului rece".[3]

2) Orice teorie trebuie să fie supusă în acelaşi timp controlului raţionamentului (aspect logic) şi criticii experimentale (circulaţia în dublul sens între idei şi fapte).

3) Nici o teorie nu este universală: nu există o „teorie despre tot", nici chiar într-o disciplină particulară, cum este cea a relaţiilor internaţionale, fie şi numai pentru faptul că savantul este confruntat cu fenomene de mare complexitate. „Complexitatea se poate defini – susţine epistemologul francez – ca imposibilitatea de a separa un sistem de mediul său sau de a-l desfăşura".[4]

---

[1] Thierry de Montbrial. *Acţiunea şi sistemul lumii* / Tr. de Gheorghe Dolgu şi Aida Sarchizian. – Bucureşti: Editura Academiei Române, 2003, p.209.

[2] *Ibidem.*

[3] *Ibidem.*

[4] Thierry de Montbrial. *Acţiunea şi sistemul lumii,* p.209–210.

În baza acestor consideraţii de mai sus, T. de Montbrial face două remarce:

1. El scrie: „... speculaţiile prea generale care nu se pretează la critica experimentală şi nu au un minim de putere predictivă nu trebuie considerate drept teorii, decât din comoditate de exprimare. Acesta poate fi cazul unor construcţii intelectuale ... ca teoria imperialismului, ... sau, după sfârşitul războiului rece, teoriile privind sfârşitul istoriei (Francis Fukuyama) ori şocul civilizaţiilor (Samuel Huntington). Aceste construcţii pot fi chiar periculoase – întrucât sunt susceptibile să devină profeţii care se autorealizează – în anumite împrejurări, cum ar fi evocarea şocului civilizaţiilor după atacurile din 11 septembrie 2001 şi folosirea termenului de „cruciadă" de către preşedintele George W. Bush pentru a caracteriza „războiul împotriva terorismului". Ele pot prezenta însă interesul de a stimula imaginaţia, de a inspira eventual teorii mai limitate şi mai operatorii şi de a alimenta filosofia istoriei (...). Altfel spus, orice cercetare teoretică trebuie să-şi delimiteze bine perimetrul".[1]

2. Cea de-a doua remarcă o continuă pe prima. Se ignoră foarte des, în ştinţele sociale în general, noţiunea de limită de validitate a unei teorii. Spre exemplu, economistul englez John Keynes (1883 - 1946) dă cărţii sale celebre, editate în 1936, titlul ambiţios de *Teorie generală a folosirii mâinii de muncă, a dobânzii şi a banilor.* Ambiţios pentru simplul motiv că o asemenea teorie „generală" este imposibilă. „Dar imposibilitatea unei teorii generale nu exclude posibilitatea teoriilor parţiale pertinente în condiţii limitate şi într-un anumit grad de aproximare, nici constituirea unui sistem de concepte utilizabile pentru o gamă largă de teorii".[2]

[1] *Ibidem*, p.210–211.
[2] *Ibidem*, p.211–212.

5.3.2. Teorii şi modele

T. de Montbrial consideră că „epistemologia contemporană defineşte noţiunea de teorie într-un mod mult mai restrictiv decât André Lalande sau Claude Bernard".[1] În scopul confirmării afirmaţiei sale el aduce extrase din articolul *Teorie*, publicat în volumul *Noţiuni* din *Enciclopedia de filosofie universală,* volum ce prezintă un supliment ce conţine elaborările efectuate în anii 1989–1992. Din acest volum el face următoarele extrase: „O teorie este un sistem ipotetico-deductiv coerent şi articulat, un ansamblu infinit de enunţuri închise sub operaţiunea de deductibilitate. Orice enunţ este fie o premisă (axiomă, ipoteză, postulat, definiţie), fie o derivată logică a unui ansamblu de premise (teoreme, consecinţe)". Din punctul de vedere al corespondenţei între termenii teoretici şi enunţurile de observaţii, o teorie „permite sintetizarea virtuală a unui număr mare de date, sugerarea de observaţii noi, interpretarea, precizarea şi explicarea unei clase specifice de fenomene. Ea este, cu toate acestea, conjuncturală, parţială şi aproximativă. Corespondenţa între teorie şi rezultatele empirice se efectuează prin intermediul modelelor care o specifică şi cu ajutorul teoriilor auxiliare. Testul ipotezelor angajează o reţea completă de enunţuri teoretice şi empirice. Generalitatea unei teorii este invers proporţională cu testabilitatea sa". Pe scurt, „o teorie constituie (...) o structură conceptuală abstractă, descriptibilă matematic, pusă în relaţie cu un ansamblu de fenomene posibile sau actuale".[2]

Din caracteristicile teoriei ştiinţifice evidenţiate de epistemologia contemporană T. de Montbrial concluzionează că „superioritatea" unei ştiinţe este garantată de modelele ce prezintă teoriile din ştiinţa respectivă. El menţionează: „În această privinţă, ştiinţa economică este în mod incontestabil mai

---

[1] Thierry de Montbrial. *Acţiunea şi sistemul lumii*, p.212.
[2] *Ibidem*.

avansată decât relaţiile internaţionale. Ea dispune de un ansamblu de teorii adesea perfect formalizate, dintre care una din cele mai elaborate este teoria echilibrului general (Walras, Pareto, Arrow, Debreu), de la care au fost construite modele particulare privind anumite clase de fenomene. Aceste modele pot fi testate, de exemplu, ca metode statistice ale econometriei. Trebuie de insistat asupra faptului că la testare empirică sunt supuse modelele particulare, şi nu direct teoriile din care rezultă, care nu sunt decât construcţii pur logice".[1]

[1] Thierry de Montbrial. *Acţiunea şi sistemul lumii,* p.212.

Capitolul VI
TEORIA ADEVĂRULUI

Prin **teoria adevărului** în ştiinţă, filosofie sau în folosirea comună se scoate în evidenţă acea caracteristică fundamentală a discursului, cunoaşterii sau realităţii pentru care ele pot fi calificate adevărate şi nu false. Problema adevărului însoţeşte întreaga istorie a gândirii. De adevăr se preocupă logica, metodologia, ontologia şi metafizica.

Epistemologul Ilie Pârvu afirmă că „dezvoltările recente ale teoriei adevărului impun necesitatea coordonării şi sintetizării rezultatelor diferitelor modalităţi de abordare a adevărului: logică, metodologică şi epistemologică. Logica, instrument de studiu al condiţiilor obţinerii şi justificării propoziţiilor adevărate, este direct implicată în studiul adevărului. Logica caracterizează complet un tip al adevărului (adevărul formal) şi determină în acelaşi timp condiţiile formale ale adevărului factual (...). **Cercetarea logică** a adevărului (o adevărată analiză spectrală) „explică" acest concept prin reconstrucţia lui în cadrul unor sisteme de analiză special elaborate, sisteme semantice, limbaje cu o structură sintactico–semantică explicit determinată".[1]

Perspectiva **metodologică** cercetează adevărul ca valoare ce reglează raportul ipotezelor şi teoriilor cu experienţa, participând la constituirea procedurilor de confruntare (confirmare, verificare, testare) şi selectare a ipotezelor ştiinţifice prin apel la experiment. El apare în studiul aplicării teoriilor, al testării lor, precum şi al funcţiilor teoriilor: predicţia, explicaţia faptelor, sistematizarea informaţiei obţinute.

În abordarea **epistemologică** se înaintează probleme filosofice mai generale cu privire la esenţa şi rolul adevărului în ştiinţă şi în cunoaştere în general. Dintre problemele epistemologice cele mai generale, I.Pârvu evidenţiază următoarele: „ (i) ce gen de obiecte sunt „purtătorii" adevărului? (ii) ce gen de obiect este adevărul

[1] Ilie Pârvu. *Teoria adevărului.* – În: *Teoria cunoaşterii ştiinţifice...*, p.386.

însuşi? (iii) ce tipuri de adevăr există şi care sunt relaţiile lor reciproce? (iv) ce raport există între adevăr, semnificaţie, verificare etc. ? (v) ce rol joacă conceptul de adevăr în judecarea structurii şi adecvării cunoaşterii ştiinţifice? ...".[1]

Intrarea teoriei ştiinţei în faza abordării interdisciplinare impune coordonarea abordărilor logică, metodologică şi epistemologică, precum şi a rezultatelor lor cu acelea ale studiului istorico-critic al ştiinţei. Afară de aceasta, trebuie de ţinut cont de faptul că, deşi sunt complementare, abordarea logică şi cea epistemologică ţin de niveluri diferite de reflecţie asupra ştiinţei, folosind strategii de abordare şi tehnici de analiză diferite, conducând la rezultate distincte: universalitatea şi polimorfismul conceptului epistemologic de adevăr, respectiv univocitatea şi constructivitatea conceptului logic.[2]

6.1. Adevăr logic şi adevăr ontologic

Adevărul şi falsul, susţine Aristotel,[3] sunt atribute ale discursului declarativ, adică ale propoziţiilor afirmative sau negative. Valoare de adevăr nu au discursurile prin care se cere sau se adresează vreo rugăminte, adică care nu afirmă sau neagă ceva. Nu au valoare de adevăr nici părţile discursului. Din acest aspect, adevărul nu este în lucruri, ci în gândire şi în discursul prin care se exprimă gândirea.

În acelaşi timp, Aristotel, urmându-i pe Parmenide şi Platon, susţine că fiecare lucru posedă atât adevăr câtă fiinţă are: de aceea, fiinţa supremă va fi şi adevărul suprem şi ştiinţa care studiază fiinţa supremă, adică Dumnezeu, va fi şi aceea care oferă cunoştinţele cele mai adevărate.

Chiar şi în limbajul comun se spune că cineva este un „adevărat" patriot sau un inel din aur „adevărat", înţelegând prin acestea nu că sunt doar reale, ci şi că se acordă cu un model cert a ceea ce numim patriot sau aur şi trebuie să fie astfel în sens deplin.

---

[1] Ilie Pârvu. *Teoria adevărului.* – În: *Teoria cunoaşterii ştiinţifice...*, p.387.
[2] *Ibidem.*
[3] *Metafizica,* cartea IV (G) 1012b.

În gândirea medievală conceptul de adevăr va fi aprofundat prin noţiunile de acord şi de conformitate. Este vorba despre adecvarea lucrului şi a intelectului ce îşi are temeiul în Dumnezeu creatorul, cea mai înaltă fiinţă şi cel mai înalt adevăr. Fiinţa creată este adevărată întrucât este conformă cu proiectul pe care Dumnezeu l-a înscris în fiinţă. Astfel, adevărul ontologic constă în adecvarea lucrului cu intelectul divin. Intelectul uman, el însuşi creat, realizează adevărul doar întrucât, în cunoaşterea sa şi în discursul său, se adecvează lucrului şi sesizează inteligibilul, adică este în conformitate cu ideea divină. În aşa fel, atât adevărul ontologic, cât şi adevărul logic implică o adecvare la ideile şi la intelectul divinităţii.

Doar în contextele filosofiei angajate pe plan metafizic se poate vorbi de adevăr ontologic. Filosoful german Martin Heidegger (1889 - 1976), pe baza etimologiei greceşti, accentuează în conceptul de adevăr faptul nonascunderii, revelarea celor ce sunt în lumina fiinţei, al cărei opus nu este atât eroarea, cât ascunderea, rămânerea – în – ascundere. Doar scoaterea din ascundere poate permite ulterior adecvarea dintre discurs şi lucruri.[1] Cu referire la adevăr logic, al discursului, M.Heidegger va relata în capitolul al patrulea al *Introducerii în metafizică*, ce poartă titlul semnificativ *Îngrădirea fiinţei:* „Din perspectiva enunţului, adevărul este atins atunci când rostirea acoperă obiectul enunţat, atunci când enunţul se orientează după fiinţare. Adevărul devine corectitudinea logosului. În felul acesta, din retragerea sa originară, logosul este scos în survenirea stării de neascundere, şi anume: în aşa fel încât numai pornindu-se de la el şi revenindu-se la el se decide în privinţa adevărului şi, implicit, a fiinţării; dar nu numai în privinţa fiinţării, ci chiar – şi poate în primul rând – în privinţa fiinţei".[2] În studiul *Despre esenţa adevărului* M.Heidegger va rezuma astfel concepţia sa: „Esenţa adevărului este adevărul esenţei".[3]

---

[1] *Enciclopedie de filosofie şi ştiinţe umane...*, p.25.

[2] Martin Heidegger. *Introducere în metafizică* / Tr. de Gabriel Liiceanu şi Thomas Kleininger. – Bucureşti: Humanitas, 1999, p.244.

[3] Walter Biemel. *Heidegger* / Tr. de Thomas Kleininger. – Bucureşti: Humanitas, 1996, p.104.

6.2. Adevărul propoziţiilor ca adevăr-corespondenţă

Concepţia aristotelică afirmă că o propoziţie este adevărată dacă ceea ce ea afirmă corespunde faptelor. Adevărul se referă la afirmaţia ce coincide cu realitatea, iar falsul se referă la afirmaţia ce diferă de realitate. Iată binecunoscuta afirmaţie a lui Aristotel, formulată în *Metafizica* sa: „A enunţa că ceea ce este nu este, sau că ceea ce nu este este, constituie o propoziţie falsă; dimpotrivă, o enunţare adevărată e aceea prin care spui că este ceea ce este şi că nu este ceea ce nu este".[1]

Cercetările logice de la începutul secolului XX au clarificat că faptul nu este un lucru existent printre altele în lume, ci un raport între lucruri, este modul prin care lucrurile există în mod necesar sau contingent. Adevărul discursului este determinat mai întâi prin raportarea la fapte şi numai în al doilea rând, în mod indirect, prin raportarea la fiinţările singulare. După **Bertrand Russell** (1872 - 1970), există trei cerinţe care trebuie respectate în încercarea de a descoperi natura adevărului, trei cerinţe pe care trebuie să le satisfacă orice teorie:

„(1) Teoria noastră a adevărului – scrie el – trebuie să admită şi opusul său, falsul. Mulţi filosofi nu au reuşit să satifacă în mod adecvat această condiţie: ei au construit teorii potrivit cărora întreaga noastră gândire ar fi trebuit să fie adevărată şi apoi au avut cele mai mari dificultăţi în a găsi un loc pentru fals (...).

(2) Pare destul de evident că dacă nu ar exista convingeri nu ar putea exista nici falsul, nici adevărul, în sensul în care adevărul este corelativ cu falsul. (...) ... adevărul şi falsul sunt proprietăţi ale convingerilor şi aserţiunilor; deci, o lume alcătuită doar din materie, dat fiind că nu ar conţine nici convingeri şi nici aserţiuni, nu ar conţine nici un adevăr şi nici un fals.

(3) Însă ... trebuie remarcat că adevărul sau falsul unei convingeri depind întotdeauna de ceva din afara convingerii însăşi. (...) Cea de-a treia condiţie ne determină să adoptăm

[1] Aristotel. *Metafizica*. – Bucureşti: IRI, 1996, p.156.

concepţia ... că adevărul constă într-o anumită formă de corespondenţă între gândire şi fapt".[1]

În aşa fel, conform concepţiei lui B.Russell, relaţia de corespondenţă dintre o propoziţie şi un fapt subzistă independent de conştiinţa noastră: acest raport indică adevărul, dar nu-l constituie. El mai relatează: „... o convingere este **adevărată** atunci când **corespunde** unui anumit complex asociat şi **falsă** atunci când nu corespunde. Pentru a fi mai precişi, să presupunem că obiectele convingerii sunt doi termeni şi o relaţie, termenii fiind angajaţi într-o ordine de „sensul" convingerii; atunci, dacă cei doi termeni sunt uniţi în acea ordine de către relaţie într-un complex, convingerea este adevărată; dacă nu sunt, ea este falsă. Aceasta este definiţia adevărului şi a falsului pe care o căutăm. Judecata sau convingerea este o anumită unitate complexă în care o minte este unul dintre constituenţi; dacă ceilalţi constituenţi, luaţi în ordinea pe care o au în convingere, formează o unitate complexă, atunci convingerea este adevărată; în caz contrar, ea este falsă.

Prin urmare – conchide B.Russell – deşi adevărul şi falsul sunt proprietăţi ale convigerilor, ele sunt totuşi într-un sens proprietăţi extrinseci, deoarece condiţia adevărului unei convingeri este ceva ce nu presupune convigeri sau (în general) o altă minte, ci numai **obiectele** convingerii. O minte care crede ceva adevărat atunci când există un complex **corespondent** ce nu conţine mintea, ci numai obiectele ei. Această corespondenţă asigură adevărul, iar absenţa ei are drept consecinţă falsul. Prin aceasta explicăm deci simultan două fapte referitoare la convingeri: (a) ele depind de minţi în ceea ce priveşte **existenţa** lor; (b) nu depind de minţi în ceea ce priveşte **adevărul** lor"[2], adică conţinutul adevărului poartă caracter obiectiv, iar forma e subiectivă.

Logicianul polonez **Alfred Tarski** (1902 - 1983) propune în studiile sale *Conceptul de adevăr în limbajele formalizate* (1933) şi *Logică, semantică, matematică* (1956) o formulare riguroasă, în

[1] Bertrand Russell. *Problemele filosofiei* / Tr. de Mihai Ganea. – Bucureşti: BIC ALL, 2004, p.107–108.

[2] *Ibidem*, p.114–115.

terminologia formală, a teoriei adevărului – corespondență. Pentru a defini conceptul de adevăr sau de satisfacere a unei forme de enunț A.Tarski a demonstrat că era necesar să se dispună de două limbaje. În studiul *Concepția semantică a adevărului*[1] logicianul polonez susține: „... va trebui să utilizăm două limbaje diferite pentru a discuta problema unei definiții a adevărului și, în general, orice problemă care aparține domeniului semanticii. Primul dintre aceste două limbaje este cel „despre care vorbim" și care face obiectul întregii discuții. Definiția adevărului, în căutarea căreia ne aflăm, se aplică propozițiilor acestui limbaj. Al doilea limbaj este cel „în care vorbim" despre primul limbaj și în termenii căruia, în particular, încercăm să construim definiția adevărului pentru primul limbaj. Ne vom referi la primul limbaj cu ajutorul expresiei *„limbaj obiect"*, iar la cel de-al doilea – cu ajutorul expresiei *„metalimbaj"*".[2]

În continuare, A.Tarski va arăta că această împărțire e relativă și că se poate construi o întreagă ierarhie a limbajelor. El scrie: „Ar trebui să menționăm că expresiile „limbaj obiect" și „metalimbaj" au doar un sens relativ. De exemplu, dacă ne interesează noțiunea de adevăr nu în legătură cu propozițiile limbajului obiect inițial, ci în legătură cu propozițiile metalimbajului, atunci cel de-al doilea devine în mod necesar limbajul obiect al discuției noastre. Iar pentru a defini noțiunea de adevăr pentru acest limbaj va trebui să avem un nou metalimbaj, altfel spus, un metalimbaj de un nivel mai înalt. În acest fel, construim o întreagă ierarhie a limbajelor".[3] La rândul său, „vocabularul metalimbajului este determinat în mare măsură de condițiile stabilite anterior cu privire la caracterul adecvat din punct de vedere material al unei definiții a adevărului. Această definiție ... trebuie să implice toate echivalentele de forma (T):

---

[1] Alfred Tarski. *Concepția semantică a adevărului.*– În: Mircea Flonta, Constantin Stoenescu, Gheorghe Ștefanov. *Teoria cunoașterii.* Teme, Texte, Literatură. – București: Editura Universității din București, 1999, p.211–218.

[2] *Ibidem,* p.217.

[3] *Ibidem.*

(T) X este adevărat dacă şi numai dacă p

Definiţia însăşi şi toate echivalentele implicate de ea trebuie să fie formulate în metalimbaj. Pe de altă parte, simbolul „p" din (T) stă pentru o propoziţie oarecare a limbajului obiect. De aici rezultă că fiecare propoziţie care apare în limbajul obiect trebuie să apară şi în metalimbaj. Cu alte cuvinte, metalimbajul trebuie să conţină limbajul obiect ca o parte a sa".[1]

Teoria lui A.Tarski despre adevărul propoziţiilor ca adevăr–corespondenţă, numită de el concepţie semantică a adevărului, K.R. Popper încearcă să o explice cât mai simplu[2] şi de această explicaţie vom profita şi noi pentru a o înţelege mai bine. Deşi pare greu de înţeles, concepţia lui A.Tarski este, în viziunea lui K.R. Popper, destul de banală; în alt sens, ea necesită înţelegerea unei idei fundamnetale, ideea metalimbajului, a vorbirii despre limbaj. K.R. Popper scrie: „Un limbaj în care se vorbeşte despre obiecte lingvistice se numeşte „metalimbaj". Astfel, orice teorie a adevărului trebuie să fie o teorie metalingvistică, pentru că vorbeşte de proprietăţile unui limbaj – ale enunţurilor, ale obiectelor lingvistice. Enunţurile sunt asemenea meselor şi scaunelor, limbajul e asemenea unei fabrici de mobilă. A spune că un enunţ este adevărat este similar cu a spune despre un scaun că e confortabil. Spunând **aceasta**, vorbim în cadrul unui metalimbaj; e primul lucru pe care trebuie să-l înţelegem. Trebuie să vorbim **despre** un limbaj, iar pentru a o face, vorbim **în** metalimbaj. Numim limbajul despre care vorbim „limbaj obiect", iar pe celălalt „metalimbaj". În formularea unei teorii despre adevăr trebuie să facem deosebirea între limbajul în care vorbim şi limbajul despre care vorbim; altfel spus, între **metalimbaj**, care este limbajul în care vorbim, şi **limbaj obiect**, care este limbajul despre care vorbim. Aceasta este ideea principală a teoriei lui Tarski – distincţia tranşantă între metalimbaj şi limbaj obiect, sau între limbajul în vare vorbim şi cel despre care vorbim".[3]

---

[1] Alfred Tarski. *Concepţia semantică a adevărului*, p.217.
[2] Karl R. Popper. *Cunoaştere şi problema raportului corp – minte...*, p.130–133.
[3] *Ibidem*, p.130.

Teoria lui A.Tarski „este **atât** se simplă şi **atât** de banală, încât aproape nu se poate crede că rezolvă problema. Dar **aceasta** este una din dificultăţile ei ... Tarski spune următoarele: adevărul este corespondenţa cu faptele; dar dacă vrei să explici corepsondenţa cu faptele, trebuie să vorbeşti într-un limbaj în care se poate vorbi despre: a) entităţi lingvistice, de exemplu, enunţurile, şi b) fapte. Numai într-un limbaj în care se poate vorbi despre **amândouă** poate fi explicată corepondenţa. Deci, trebuie să te foloseşti de limbaj, acesta trebuie să fie suficient de bogat pentru a putea vorbi despre enunţuri şi fapte corespunzătoare. Altfel nu pot spera să explic corespondenţa cu faptele. Limbajul meu trebuie să fie, prin urmare, un metalimbaj, deoarece se vorbeşte despre enunţuri. Dar el trebuie să fie mai mult **decât** un metalimbaj. El trebuie să fie în măsură să vorbească despre fapte. Un astfel de limbaj este numit de Tarski **„metalimbaj semantic"**".[1]

A.Tarski spune foarte simplu: enunţul, pus în ghilimele – „Zăpada este albă" corespunde faptelor dacă şi numai dacă zapada este albă. Singurul lucru important aici este acesta: enunţul „Zăpada este albă" corespunde faptelor dacă şi numai dacă zăpada este albă.[2] Între ghilimele avem un limbaj semantic, în care se poate vorbi despre enunţuri folosind ghilimele, iar fără ghilimele – un limbaj în care se vorbeşte despre fapte. Aceasta explică într-un mod destul de general corespondenţa cu faptele atunci când e vorba de adevărul propoziţiilor ca adevăr – corespondenţă.

Din cele relatate mai sus am observat că în cadrul concepţiei semantice a adevărului la A.Tarski nu orice propoziţie îşi poate atribui sau nega adevărul sieşi, ci numai propoziţiile de nivel inferior, care constituie obiectul. Această distincţie este în măsură să rezolve antinomiile semantice şi pe cea a mincinosului, care, zicând „eu mint", nu separă cele două niveluri, conducând la afirmarea paradoxală a adevărului numai în cazul unei minciuni şi reciproc[3].

---

[1] Karl R. Popper. *Cunoaştere şi problema raportului corp – minte...*, p.131–132.
[2] Afred Tarski. *Concepţia semantică a devărului*, p.214.
[3] *Ibidem*, p.215–216.

6.3. Teoria adevărului coerenţă

Conform acestei teorii, adevărul desemnează concordanţa reciprocă a ideilor, coerenţa formală a cunoaşterii. O asemenea concepţie asupra adevărului a dominat filosofia raţionalistă clasică, precum şi concepţiile comune asupra naturii ştiinţelor formale. În epoca contemporană, cele mai cunoscute concepţii epistemologice de acest tip aparţin unor neohegelieni şi unor reprezentanţi ai empirismului logic (O.Neurath), precum şi interpretărilor formaliste ale ştiinţelor logico–matematice, în care adevărul este redus la noncontradicţie.[1]

Otto Neurath (1882 - 1945), reprezentantul empirismului logic, respingând ideile lui Carnap, a introdus consideraţii asupra **adevărului–coerenţă** în cadrul Şcolii de la Viena. El consideră că cunoaşterea empirică nu se reduce la conştientizarea directă a unei entităţi constituite a realităţii care se prezintă de la sine cercetătorului. Cunoaşterea ştiinţifică, susţine el, este o maşină de sortare în care sunt introduse enunţurile protocolare. Legile şi propoziţiile factuale formează sita care scoate în afara cunoaşterii enunţurile false. Neurath a respins teoria adevărului–corespondenţă, încercând să facă din coerenţă trăsătura de bază şi criteriul unic al adevărului, nu numai din matematica pură, ci şi din ştiinţele empirice. Încercării lui Neurath îi erau proprii două neajunsuri serioase: excludea principiul corespondenţei şi încerca să facă coerente enunţurile generale cu enunţurile de observaţie sau protocolare, cea ce s-a dovedit a fi inoportun pentru semnificaţia coerenţei. Sunt coerente doar enunţuri cu acelaşi grad de generalitate. În matematică, de exemplu, coerenţa este asigurată prin consistenţa internă între enunţuri cu grade apropiate de generalitate şi prin reguli şi procedee care permit constatarea adevărului la nivel raţional, fără referire externă. Dacă însă se atrage atenţie şi asupra **semnificaţiei** adevărului astfel obţinut, apelul la criteriul corespondenţei este inevitabil.[2]

---

[1] Ilie Pârvu. *Teoria adevărului.* – În: *Teoria cunoaşterii ştiinţifice...*, p.392.

[2] *A se vedea:* Teodor Dima. *Coerenţa ca strategie logico–epistemologică de evaluare alethică* // Revista de filosofie (Bucureşti), 1980, nr. 4, p.468.

Cunoştinţele noastre trebuie să fie coerente într-un sistem ştiinţific concret şi numai în funcţie de acesta vom aprecia coerenţa aserţiunilor noastre. Demonstraţiile sunt folosite, cum ştim, în scopul justificării, iar coerenţa este o strategie care aparţine acestui context. **Nicolas Rescher** (n.1928) – reprezentant al filosofiei ştiinţei din SUA – şi-a pus scopul de a utiliza principiul coerenţei în contextul descoperirii, adică acolo unde adevărul nu e punct de plecare pentru demonstrarea adevărului altor enunţuri, ci rezultatul cercetării, încercând astfel să folosească coerenţa drept criteriu al adevărurilor nu doar formale, ci şi factuale. În lucrarea editată în 1973 *The Coherence Theory of Truth* N.Rescher înaintează o strategie de evidenţiere a adevărului enunţurilor cu ajutorul coerenţei.

Punctul de plecare îl formează o mulţime de propoziţii date candidate la adevăr şi care sunt în competiţie pentru a obţine acest calificativ. Principiul coerenţei trebuie să facă ordine în această mulţime de propoziţii prin separarea celor adevărate de cele false. O candidată la adevăr urmează să fie considerată adevărată dacă este **consistentă** cu celelalte ce formează un întreg, coerenţa astfel devine la el **testul critic** la adevăr. Prin strategia sa N.Rescher a reuşit să rezolve mai multe dificultăţi:

1) Considerând propoziţiile doar candidate la adevăr, el s-a situat în afara contextului justificării şi în afara strategiei fundaţionaliste, ceea ce i-a permis să scape de perspectiva cercului vicios şi a regresului la infinit;

2) Startegia s-a dovedit excelent de utilă, criteriul coerenţei fiind cât se poate de nimerit în contextul descoperirii şi al cunoaşterii factuale cu abundenţă de informaţii, adeseori, inconsistentă;

3) Funcţionând în interiorul unei mulţimi de date, criteriul coerenţei evită apelul la faptele din afara contextului epistemic dat şi pericolul transformării coerenţei în corespondenţă.[1]

Conform logicii tradiţionale, consistenţa construcţiilor noastre informaţionale este asigurată de cele două principii ale negaţiei: **principiul non-contradicţiei** şi **principiul terţiului exclus**.

[1] Teodor Dima. *Coerenţa ca strategie logico-epistemologică de evaluare alethică*, p.469.

Primul susţine că două propoziţii incompatibile **p** şi non-**p** nu pot fi ambele adevărate, iar al doilea arată că două propoziţii disjunctive, **p** sau non-**p**, nu pot fi ambele false. Împreună aceste principii formează **principiul bivalenţei**[1] care exclude ca două propoziţii contradictorii, sau **p** sau non-**p**, să fie ambele adevărate sau ambele false. N.Rescher propune „ajustarea" acestor principii încât ele să poată funcţiona într-o formă atenuată, pentru a putea testa mulţimile finite de propoziţii candidate potenţiale la adevăr, în care, de exemplu, şi **p** şi non-**p** pot fi false, nesocotind astfel principiul terţiului exclus. Criteriului coerenţei i se cere astfel să garanteze următoarele condiţii:

„1. O propoziţie nu poate fi niciodată şi adevărată şi falsă **(legea contradicţiei)**;

2. O propoziţie este fie adevărată, fie falsă – nu în general, ci în „toate cazurile standarde" **(legea bivalenţei într-o formă atenuată)**;

3. Dintre o propoziţie şi negaţia ei, cel mult una poate fi adevărată şi cel mult una falsă **(legea negaţiei)**;

4. Dintre o propoziţie şi negaţia ei, cel puţin una va fi adevărată şi cel puţin una falsă – nu în general, ci în „toate cazurile standard" **(legea terţiului exclus într-o formă atenuată)**.

Expresia „în toate cazurile standard" din enunţurile condiţiilor 2 şi 4 are menirea de a permite acceptarea **adevărului aproximativ** şi de a evita dihotomia adevărat–fals din teoria tradiţională a adevărului. Coerenţa este astfel plasată pe traiectoria străbătută de ştiinţa contemporană pentru care rezultatele cunoaşterii nu sunt definitive şi care acceptă pricipiul perfectibilităţii drept principiu de primă mărime".[2]

După cum constată în continuare epistemologul român Teodor Dima, în afara celor patru condiţii de adaptare a principiilor gândirii la constituirea teoriei coerenţei, N.Rescher menţionează şi anumite **condiţii necesare** ce trebuie respectate:

---

[1] Potrivit acestui principiu, orice enunţ este fie adevărat, fie fals, adică e un principiu semantic, al semnificaţiei date de adevărul de fapte.

[2] Teodor Dima. *Coerenţa ca strategie logico-epistemologică de evaluare alethică*, p.469.

„1. Adevărul unei propoziții să fie asertat în termeni ai coerenței sale cu alte propoziții: calificarea de adevărată sau falsă depinde în mare parte sau exclusiv de relațiile de compatibilitate sau conflict ale propoziției cu alte propoziții. *De aceea,*

2. Adevărul unei propoziții se decide în funcție de **context**, în sensul că nu interesează evaluarea propoziției izolate, ci numai analizarea ei în legătură cu alte propoziții. *Prin urmare,*

3. Adevărul propozițiilor este dependent în mod crucial de elementele de ordin logic cu care se realizează **sistematizarea** propozițiilor, pentru a forma o rețea de conexiuni. *Astfel,*

4. Adevărurile trebuie să se constituie într-un **sistem consistent** ai cărui membri sunt în mod adecvat **conectați**: el trebuie să fie în relații reciproce, astfel încât să formeze o singură unitate a cărei coerență să acționeze în așa fel încât să exculdă alte posibilități. *Mai mult,*

5. Această unitate sistematică trebuie să fie suficient de extinsă pentru a cuprinde domeniul faptelor reale; ea trebuie să manifeste o anumită **completitudine** – nimic nu poate fi omis fără a fi justificat. Prin urmare, domeniul adevărului este determinat prin intermediul unor considerații contextuale asupra compatibilității și conflictului dintre propoziții și trebuie să fie „sistematic" în măsura în care este consistent, comprehensiv și unitar. Aceste aspecte diferite ale sistematicității trebuie să predomine în deteminarea adevărului prin coerență. *Reamintim, că:*

6. Teoria coerenței acceptă teoria clasică a adevărului, modificând, așa cum am văzut, legea bivalenței și a terțiului exclus".[1]

Cunoașterea științifică este interpretată, în cele din urmă, de N.Rescher drept o înlănțuire de construcții intelectuale, formate în procesul interacțiunii în cadrul experimentului cercetătorului cu natura. Această interacțiune este condiționată de **principii conceptuale apriorice:** *necesitate, posibilitate, cauzalitate, substanțialitate* ș.a. Aceste principii, în viziunea lui N.Rescher, stau la baza metodei cunoașterii științifice ca formă specifică a acțiunii

[1] Teodor Dima. *Coerența ca strategie logico-epistemologică de evaluare alethică,* p.470.

umane. În succesul acestei acţiuni (atingerea scopurilor practice şi teoretice) ele îşi au îndreptăţirea şi întemeierea.

În viziunea lui N.Rescher, adevărul cunoştinţelor se realizează atât în baza principiului coerenţei, cât şi al corespondenţei. De fapt, adevărul cunoştinţelor nu e condiţionat la el de corespunderea cu realitatea luată aparte, ci de succesul lor (cunoştinţelor) în rezolvarea problemelor. Eficienţa, utilitatea se dovedeşte a fi şi ea un criteriu al adevărului care implică cele două principii: al coerenţei şi al corespondenţei. Altfel spus, concepţia pragmatică e completată cu metodologia logico–analitică în concepţia filosofiei ştiinţei a lui N.Rescher.[1]

Mai rar se întâlnesc teorii ale aşa-zisei coerenţe „pure". Astfel sunt numite concepţiile care exagerează rolul coerenţei în determinarea efectivă a adevărului. Astfel, B.Blanshard înţelege prin „gradul de adevăr" pe care îl avem în experienţa noastră ca întreg „gradul de sistematicitate pe care aceasta l-a atins". În acelaşi timp, „gradul de adevăr al unei propoziţii particulare trebuie judecat în primul rând prin coerenţa ei cu experienţa ca întreg, în ultimă instanţă, prin coerenţa propoziţiei cu acest întreg ulterior, cuprinzător şi complet articulat în care gândirea poate să se încheie".[2] În acest sens, după B.Blanshard, „coerenţa este, în final, singurul nostru criteriu al adevărului" şi, în acelaşi timp, ea „ne dă natura adevărului".[3]

Deşi teoria adevărului–coerenţă a reţinut din ideea complexă a adevărului doar un moment sau o condiţie formală necesară a sa, ea are o importanţă epistemologică imensă. Importanţa constă în indicarea rolului relaţiei unei propoziţii cu alţi constituenţi ai unui sistem teoretic în determinarea valorii ei de adevăr. Nu poate fi cunoacut adevărul unei propoziţii luată în completă izolare. De asemenea, „teoria coerenţei indică un

---

[1] *A se vedea: Современная западная философия. Словарь.* – Москва: Изд-во Политической Литературы, 1991, с.264.

[2] *Citat după:* Ilie Pârvu. *Teoria adevărului,* p.392–393.

[3] *Ibidem,* p.393.

moment indispensabil al aspectului metodologic al adevărului: „momentul logic al confirmării" (testării) ipotezelor ştiinţifice poate fi reprezentat prin acordul reciproc al unor sisteme de propoziţii „comensurabile". Prin absolutizarea epistemologică a momentului coerenţei se ajunge însă la formalism, la justificarea cunoaşterii în ansamblul ei nu prin confruntarea cu obiectul, ci exclusiv cu anumite momente interne ale ei – axiome, principii prime, evidenţe, structuri formale *a priori* etc.".[1]

6.4. Teoria redundanţei

Teoria redundanţei este un alt tip de teorie a adevărului, care se încadrează în interpretarea tradiţională a acestuia. Pentru reprezentanţii acestei teorii o credinţă religioasă, de exemplu, este adevărată nu pentru faptul că există o corespondenţă între conţinutul său şi realitatea lucrurilor, ci pentru că se confirmă prin experienţele pozitive trăite de subiect. Este evidentă aici ruptura dintre abordarea teoretică şi cea practică; mai mult, este clar primatul practicii asupra teoriei, care duce la eliminarea unei semnificaţii teoretice a conceptului de adevăr autonom, independent de subiect. Afirmând că A este adevărat înseamnă că ne dăm întotdeauna acordul în legătură cu A, în sensul că afirmarea adevărului lui A nu are nici o semnificaţie teoretică autonomă cu privire la aprobarea subiectului.[2]

Conform teoriei adevărului-redundanţă nu vorbim despre propoziţia „zăpada este albă", ci despre zăpadă însăşi. A enunţa adevăruri nu înseamnă a-l repeta la nesfârşit pentru simplul motiv că un adevăr este asumat atunci când este enunţat. Aşa cum menţionează Stephen Read, teoriei adevărului–redundanţă îi putem recunoaşte un merit: de a arăta că adevărul nu este o proprietate reală; însă, putem de asemenea constata că îi lipseşte dimensiunea asertivă a adevărului: „Ceea ce este important totuşi este natura anaforică a

[1] *Citat după:* Ilie Pârvu. *Teoria adevărului,* p.393–394.
[2] *A se vedea:* Sergio Galvan. *Teorii formale ale adevărului.* – În: *Enciclopedie de filosofie...,* p.26.

predicaţiei de adevăr. A spune „aceasta este adevărat" înseamnă în esenţă a se referi la o altă aserţiune – însă nu înseamnă a predica despre ea o proprietate reală".[1]

În teoria adevărului–redundanţă interesul „funcţiei scoaterii din citat" nu este de a elimina predicatul adevărat, ci mai degrabă de a nu cădea pradă tentaţiei teoriei lingvistice a adevărului care ne spune că adevărat înseamnă adevărat în virtutea unui limbaj; aici, adevărat înseamnă adevărat mai degrabă în virtutea unei lumi, fără ca aceasta să presupună o angajare metafizică în raport cu lumea.[2] Înrudite cu teoria redundanţei sunt teoriile deflaţioniste ale adevărului.

6.5. Teoria deflaţionistă a adevărului

Teoriile tradiţionale erau de acord cu privire la adevăr în judecata de tipul „afară plouă" – e adevărat, dacă şi numai dacă afară plouă; judecata că a invidia este moralmente greşit este adevărată dacă şi numai dacă a invidia este moralmente greşit ş.a.m.d. Cu toate acestea, teoriile respective considerau insuficiente aceste afirmaţii şi căutau (şi caută) să le completeze cu câte un principiu suplimentar – de tipul „X este adevărată dacă şi numai dacă X are proprietatea P", P putând însemna corespondenţa cu realitatea, coerenţa cu alte judecăţi, verificabilitatea sau a fi adecvată ca bază pentru acţiunea eficientă – presupus a specifica ce este adevărul. Teoriile deflaţioniste ale adevărului au apărut ca alternative radicale la teoriile tradiţionale, negând necesitatea vreunei asemenea specificări suplimentare. **P.F. Strawson** (n. 1919), de exemplu, consideră că conceptul de adevăr nu redă nici una din caracteristicile semantice fundamentale şi se foloseşte doar cu scopul de a exprima acordul, încântarea, încuviinţarea noastră în raport cu ceea ce se vorbeşte. Reprezentanţii acestor orientări consideră că teoria de bază a adevărului nu conţine decât echivalente de forma „Judecata că **p** este adevărată dacă şi numai dacă **p**" şi nouă nu ne rămâne decât să

[1] *Citat după:* Ali Benmakhlouf. *Adevăr.* – În: *Dicţionar de istoria şi filosofia ştiinţelor...*, p.60.
[2] *Ibidem.*

ne exprimăm atitudinile faţă de judecăţiile ce le putem desemna, dar nu le putem formula explicit. Cu lămuriri suplimentare asupra teoriilor deflaţioniste asupra adevărului vine Paul Horwich.[1]

6.6. Teoria pragmatică a adevărului

Ca şi cea a redundanţei, teoria pragmatică îşi propune să reducă la minimum semnificaţia teoretică a noţiunii de adevăr. Astfel, pragmatismul nu conferă adevărului o relevanţă în sine, independent de consecinţele dorite care au rezultat de-a lungul acţiunilor care îl pot provoca. Cu alte cuvinte, pentru pragmatişti sunt adevărate ideile ce produc efecte benefice.

Fondator al pragmatismului este considerat **Charles Sanders Peirce** (1839–1914) – inginer chimist, logician şi renumit filosof american. Într-un fel, el prezintă pentru filosofia americană ceea ce prezintă R.Descartes pentru filosofia franceză. Ch.S. Peirce pune bazele teoretice ale pragmatismului ca filosofie sistemică, cu două lucrări: *Fixarea convingerii* (1877) şi *Cum să facem ca ideile să ne fie clare* (1878). În ultima lucrare el formulează „maxima pragmatică": „Dacă avem în vedere efectele relevante practic pe care un obiect conceput de noi le-ar putea avea, înţelegerea noastră cu privire la aceste efecte este tot ceea ce putem înţelege din obiectul însuşi".[2]

William James (1842 - 1910) însuşeşte celebrul principiu al lui Ch.S. Peirce conform căruia conceperea completă a obiectului înglobează toate efectele practice care pot fi produse de el. Însă, W.James interpretează acest principiu în contextul unei teorii a adevărului, şi nu în cel al unei teorii a semnificaţiei, cum proceda Ch.S. Peirce, pentru care pragmatismul are sensul practic de a clarifica semnificaţia cuvintelor. Dimpotrivă, W.James în lucrarea *Pragmatismul* (1907) aşează adevărul în raport cu realitatea în centrul reflexiilor sale.

---

[1] Paul Horwich. *Teorii deflaţioniste.* – În: *Dicţionar de filosofia cunoaşterii* / Editat de Jonathan Dancy şi Ernest Sosa. Vol. I. Tr. din engleză de Gheorghe Ştefanov, Corina Ştefanov, Anabela Zagura şi Dan Bărbulescu. – Bucureşti: Trei, 1999, p.27–30.

[2] *Filosofia americană.* Vol. I. *Filosofia americană clasică* / Selecţia textelor, prefaţă şi note de Andrei Marga. – Bucureşti: ALL Educaţional, 2000, p.148.

În *Concepţia pragmatismului asupra adevărului* el va releva: „Adevărul, aşa cum orice dicţionar vă va spune, este o proprietate a anumitor idei ale noastre. El înseamnă acordul, aşa cum falsul înseamnă dezacordul lor cu realitatea. Atât pragmatiştii, cât şi intelectualiştii acceptă această definiţie ca ceva de la sine înţeles. Ei încep să se certe doar după ce se pune întrebarea cu privire la ce anume se poate înţelege prin termenul „acord" şi prin acela de „realitate", când realitatea este considerată ca ceva cu care ideile noastre să fie de acord".[1] Filosoful american nu este de acord cu interpretarea simplistă a acestui acord, pe care el o formulează astfel: „Concepţia curentă (adică nepragmatistă – *V.Ţ.*) este aceea că o idee adevărată trebuie să copieze realitatea la care se raportează".[2] Adevărul nu copiază şi nu oglindeşte realitatea pentru simplul motiv că nu există în faţa realităţii o oglindă.

Pentru pragmatistul W.James, „adevărul unei idei nu este o proprietate stagnantă, inerentă ei. Adevărul i se **întâmplă** unei idei. Ea **devine** adevărată, este **făcută** adevărată de evenimente. Veritatea ei **este** în fapt un eveniment, un proces anume, procesul verificării de sine, verificarea sa. Validitatea sa este procesul validării sale".[3] Cu alte cuvinte, pentru W.James, „ideile adevărate sunt acelea pe care le putem asimila, valida, corobora şi verifica. Ideile false sunt acelea cu care nu putem face acest lucru; (...) a avea gânduri adevărate înseamnă, oriunde, a avea instrumente inestimabile de acţiune; ... datoria noastră de a dobândi adevărul, departe de a fi o comandă nescrisă venită din cer ori o „acrobaţie" autoimpusă de intelectul nostru, poate să se justifice prin excelente raţiunii practice (...) Trăim într-o lume de realităţi ce pot fi infinit folositoare sau infinit dăunătoare. Ideile care ne spun la ce să ne aşteptăm contează ca idei adevărate ..., iar căutarea unor astfel de idei este o datorie umană primară. A deţine adevărul, departe de a fi aici un scop în sine, este doar un mijloc preliminar spre alte satisfacţii vitale".[4]

---

[1] *Filosofia americană.* Vol. I. *Filosofia americană clasică*, p.170–171.
[2] *Ibidem*, p.171.
[3] *Ibidem*, p.172.
[4] *Ibidem.*

Astfel, W.James a propus o metodă pentru a afla semnificaţia ideilor şi a teoriilor printr-o examinare a eficienţei lor practice: dacă au aceleaşi consecinţe practice, ele au o semnificaţie identică. Adică, adevărul, după cum s-a mai spus, nu constă în corespondenţa dintre idee şi lucru, ci în procesul prin care o idee este verificată, atunci când este confruntată cu faptele concrete pe care ea le poate prevedea, controla sau explica. Verificarea face ca o idee să fie adevărată sau falsă. În acelaşi timp, W.James „a considerat că voinţa poate să dea naştere convingerilor şi credinţelor, acolo unde experienţa nu ajută. Este cazul deciziilor asupra sensului suprem al vieţii, asupra existenţei unei inteligenţe care să pună ordine în toate şi de care depinde realitatea, asupra libertăţii umane".[1]

Pragmatismul a influenţat asupra instrumentalismului filosofului şi pedagogului american **John Dewey** (1859 - 1952). Gândirea filosofică a sa cuprinde două domenii de bază: teoria cunoaşterii şi etica. El consideră că realitatea nu are structuri şi finalităţi rigide şi imuabile, ci se constituie prin interacţiune sau schimb între om şi natură, iar experienţa este locul acestei interacţiuni, în care dimensiunea logică se contopeşte cu cea practică. În lucrarea *Experienţă şi natură* (1925) J.Dewey scrie: „Înţelegem prin experienţă ceva vast, profund şi plin, cel puţin tot atât cât este întreaga istorie pe pământ (...) Când corelăm experienţa cu istoria, mai curând decât cu filosofia senzaţiilor, arătăm că istoria determină condiţiile obiective, forţele, evenimentele, memorarea şi evaluarea evenimentelor înfăptuite de om".[2] Pentru J.Dewey a cunoaşte echivalează cu a acţiona, pentru a înlocui o situaţie nedeterminată şi incertă cu un sistem ordonat, garant al unei siguranţe şi stabilităţi sporite: cercetarea reglementează o astfel de transformare. Cu privire la acest moment el va relata în *Logica: teoria investigaţiei* (1938): „Investigaţia este transformarea controlată sau dirijată a unei situaţii nedeterminate într-o situaţie care este atât de determinată în deosebirile şi relaţiile ei constitutive, încât converteşte

[1] *Enciclopedie de filosofie şi ştiinţe umane...*, p.530.
[2] Michele Lenoci. *John Dewey.* – În: *Enciclopedie de filosofie...*, p.227–228.

elementele situaţiei originale într-un tot unitar".[1] Şi teoriile ştiinţifice sistematizează şi anticipează operaţiunile asupra condiţiilor exitente, astfel încât ea va fi adevărată dacă va restaura acel echilibru, a cărui fractură a dat naştere problemei şi cercetării.

Pe acelaşi temei instrumentalist se află şi ideile pedagogice ale lui J.Dewey. La fel, inteligenţa are datoria de a reorganiza experienţa, tot astfel educaţia are aceeaşi funcţie în succesiunea generaţiilor, reglând astfel atât continuitatea, cât şi schimbarea. Definiţia educaţiei, elaborată de J.Dewey, se află la baza mişcării americane pentru o educaţie progresivă: ea devine „o reconstrucţie şi o reorganizare a experienţei, care sporeşte importanţa experienţei însăşi, cât şi abilitatea de a dirija cursul experienţei".[2]

În Europa, principalul exponenet al pragmatismului american, pe care l-a reinterpretat şi radicalizat, este filosoful englez de origine germană **Ferdinand Canning Scott Shiller** (1864-1937). El îşi defineşte propria filosofie ca umanism fondat pe ideea lui Protagoras că „omul este măsura tuturor lucrurilor". În lucrarea sa principală *Enigmele Sfinxului. Studii despre filosofia evoluţiei* (1891) Schiller afirmă că adevărul coincide cu ceea ce este util şi eficient pentru om şi că realitatea nu există decât ca realitate umană. Ceea ce este propriu pentru această realitate nu este preconstituit, ci definit constant de acţiunea omului, care o modelează după propriile nevoi.[3]

Tipurile adevărului

Tipologia adevărului se poate constitui după mai multe criterii. Astfel, putem clasifica conceptele de adevăr după **modalităţile fundamentale ale cunoaşterii:**

- adevăr ştiinţific;
- adevăr filosofic;
- adevărul cunoaşterii comune („a şti cum");

---

[1] *Citat după:* Denis Huisman. *Dicţionar de opere majore ale filosofiei* / Tr. de Cristian Petru şi Şerban Velescu. – Bucureşti: Editura Enciclopedică, 2001, p.284.

[2] *Citat după:* Anna Marina Mariani. *John Dewey. Pedagogia.* – În: *Enciclopedie de filosofie...*, p.228.

[3] *A se vedea: Enciclopedie de filosofie şi ştiinţe umane...*, p.971.

- adevăr artistic;
- adevăr religios.

Dacă ne limităm la adevărurile cunoaşterii ştiinţifice, **pornind de la ramurile ştiinţei,** vom distinge următoarele tipuri:

- adevăr logic;
- adevăr matematic;
- adevăr istoric şi al.

Acelaşi adevăr ştiinţific se manifestă prin **prisma criteriului epistemologic,** în interpretarea lui Ilie Pârvu, în:

- adevăr formal *şi*
- adevăr factual.[1]

După **gradul de răspândire a valabilităţii cunoaşterii:**

- adevăr concret;
- adevăr universal.[2]

După **dinamica cunoştinţelor** în creşterea cunoaşterii:

- adevăr relativ;
- adevăr absolut.

După **natura** adevărului:

- adevăruri analitice;
- adevăruri sintetice[3] şi al.

6.7. Criteriile adevărului

Criteriile adevărului vor depinde de formele şi tipurile acestuia şi sunt prezente la definirea adevărului, atunci când ne este oferită înţelegerea a ceea ce trebuie considerat în cadrul general al cunoştinţelor noastre. Verificarea adevărului teoriilor ştiinţifice nu înseamnă neapărat stabilirea lor definitivă, ci doar testarea acestora. Ea a fost şi este concepută în mod diferit în funcţie de natura şi structura ştiinţei în anumite perioade istorice[4].

---

[1] Ilie Pârvu. *Teoria cunoaşterii ştiinţifice...*, p.402.
[2] Bertrand Russell. *Problemele filosofiei...*, p.72-89.
[3] Ilie Pârvu. *Op. cit.*, p.411-413.
[4] *A se vedea:* Ioan Humă. *Criterii de verificare a adevărului.* – În: Ioan Humă. *Introducere în filosofie...*, p.171-176.

Faptul că stabilirea criteriului adevărului este un proces complex ni-l demonstrează încă Aristotel. Conform concepţiei sale, adevărul cunoştinţelor ştiinţifice poate fi verificat prin **inferenţa logică,** pornind de la **principii prime,** acceptate ca **evidente (axiome).** Astfel, la el procesul verificării pornea de la axiome, din care, prin inferenţă logică, adevărul era dedus şi formulat în **concluzii.** În aşa fel, Aristotel folosea mai multe proceduri de verificare, pe care le reunea sintetic:

1) ***evidenţa:*** adevărul principiilor prime (axiomelor) era justificat în mod **direct;**

2) ***deducţia:*** adevărul concluziei (consecinţei) era derivat din adevărul premiselor (axiomelor) prin **inferinţă;**

3) întreaga sa **demonstraţie** pornea de la un fundament empiric (datele experienţei), ceea ce-i permitea să afirme despre **corespondenţa** cunoştinţelor noastre cu realitatea.[1]

Din perspectiva epistemologiei contemporane, care consideră teoria ştiinţifică ca un sistem ipotetico–deductiv, adevărul ipotezelor este probat pe o cale inversă decât la Stagirit, derivând adevărul premiselor din adevărul concluziei. Într-o atare abordare, premisele nu mai sunt axiome, ca la Aristotel, nu se mai justifică direct, prin evidenţă, ci pe baza concluziilor particulare pe care le generează prin inferenţă. Aceste concluzii sunt confruntate cu datele primite în experiment, ceea ce conduce la demonstrarea adevărului premiselor, care, până la acel moment, erau ipoteze.

În ştiinţele logico–matematice, care sunt sisteme axiomatice, teoremele şi enunţurile sunt obţinute din axiome cu ajutorul unor reguli de deducţie, respectându-se condiţiile generale ale coerenţei logice, care include noncontradicţia, independenţa şi completitudinea axiomelor. În aceste ştiinţe criteriul adevărului este **coerenţa logică** – a fi adevărat înseamnă a fi demonstrat. Însă, în cazul acestor ştiinţe adevărul şi falsul nu se referă la conţinutul real al enunţurilor şi teoremelor, ci la forma lor logică. După cum s-a spus,

[1] *A se vedea:* Gheorghe Botiş. *Criteriile adevărului.* – În: Gheorghe Botiş. *Iniţiere în filosofie...,* p.115-118.

adevărul enunţurilor logico–matematice constă în demonstrarea lor, adică în dovedirea argumentată a faptului că ele sunt consecinţe necesare ale altor structuri considerate ca adevărate (axiome).

În cadrul ştiinţelor factuale se foloseşte **criteriul corespondenţei**, iar în cadrul cunoştinţelor teoretice din cadrul ştiinţelor empirice adevărul are un dublu criteriu de întemeiere: pe de o parte, **coerenţa,** iar, pe de altă parte, **corespondenţa** cu faptele stabilite în experiment.[1]

În cadrul criteriului corespondenţei distingem latura **absolută** şi **relativă** atât în criteriul evidenţierii adevărului, cât şi în structura adevărului propriu–zis. Elementul absolut denotă că cunoştinţele noastre sunt supuse unor verificări şi precizări continue şi permanente, permiţându-i adevărului prin conţinutul său să tindă spre o „corespundere" absolută. Limitele verificării experimentale, deşi se lărgesc o dată cu progresul tehnic, şi a perceperii **utilităţii,** îndeosebi în cadrul acţiunilor sociale, aflate în vizorul pragmatismului, constituie unele din aspectele relative ale criteriului adevărului. Este important de a nu confunda şi identifica relativitatea adevărului cu **eroarea** şi subiectivitatea, deşi ambele aceste momente sunt prezente în verificarea cunoştinţelor. După cum menţiona Mircea Florian, „eroarea nu e o simplă privaţie, o lipsă de cunoştinţă, un neant logic, o negativitate de gândire ... Eroarea e ceva pozitiv, are un conţinut, şi încă unul mai complex decât acela al adevărului".[2] Cel mai mic calcul arată limpede locul pe care îl ocupă eroarea în condiţia umană. Însăşi libertatea omului include în sine posibilitatea de a greşi. Mai mult, nu numai omul, ci şi natura „oferă" posibilităţi ale înşelării noastre atunci când ne lovim de anomalii, mutaţii, accidente. Pe drept se consideră că „preocuparea faţă de eroare este cel mai simplu criteriu al caracterului ştiinţific"[3] în acţiunile cognitive ale omului.

---

[1] *A se vedea:* Gheorghe Botiş. *Criteriile adevărului.* – În: Gheorghe Botiş. *Iniţiere în filosofie...*, p.116-117.

[2] Mircea Florian. *Logică şi epistemologie. Logica generală.* – Oradea: Antet, 1996, p.204.

[3] Stéphane Callens. *Stăpânirea erorii.* – În: *Dicţionar de istoria şi filosofia ştiinţelor...*, p.1281.

Pornind de la relativ şi absolut în adevăr se poate vorbi despre diverse „grade de adevăr". Din acest aspect se poate spune că teoriile fizice moderne sunt „mai adevărate" decât cele ale fizicii clasice. Karl R. Popper descrie[1] şase tipuri de cazuri de creştere a gradului de adevăr, în care o teorie t_1, este înlocuită de t_2 în sensul că t_2 concordă mai bine cu faptele decât t_1:

1. t_2 face afirmaţii mai precise decât t_1, iar aceste afirmaţii mai precise suportă testări mai riguroase;

2. t_2 explică mai multe fapte decât t_1;

3. t_2 descrie sau explică faptele mai detailat şi mai exact decât teoria t_1;

4. t_2 a trecut cu succes testări pe care t_1 nu a izbutit să le treacă;

5. t_2 a sugerat şi a trecut cu succes noi teste, care nu au fost avute în vedere înainte ca teoria t_2 să fi fost construită, teste care nu au fost sugerate de teoria t_1 şi poate nici nu sunt aplicabile la t_1;

6. t_2 a unificat şi a legat între ele diverse probleme care până atunci erau disparate.[2]

[1] Karl R. Papper. *Adevăr, raţionalitate şi cunoaştere.* – În: *Logica ştiinţei.* – Bucureşti, 1970, p.127.

[2] *A se vedea:* Ioan Humă. *Criterii de verificare a adevărului,* p.175.

Bibliografie selectivă

1. Adler, Alfred. *Cunoaşterea omului* / Tr. de Leonard Gavriliu. – Bucureşti: IRI, 1996;
2. Afloroaei, Ştefan. *Despre percepţia datelor categoriale* // Analele Ştiinţifice ale Universităţii „Al. I. Cuza" din Iaşi. (Seria nouă). *Filosofie*, Tom L – LI, 2003-2004. – Iaşi: Editura Universităţii „Al. I. Cuza", 2004, p.109–135.
3. Antonietti, Alessandro. *Percepţie.* – În: *Enciclopedie de filosofie şi ştiinţe umane* / Tr. de Luminiţa Cosma şi al. – Bucureşti: ALL Educaţional, 2004, p.812–813.
4. Antonietti, Alessandro. *Problema minte – corp.* – În: *Enciclopedie de filosofie şi ştiinţe umane* / Tr. de Luminiţa Cosma şi al. – Bucureşti: Ed. ALL Educaţional, 2004, p.682–683.
5. Audi, Robert. *Obiectiv / subiectiv.* – În: *Dicţionar de filosofia cunoaşterii* / Editat de Jonathan Dancy şi Ernest Sosa. Tr. de Gheorghe Ştefanov şi al. – Bucureşti: Trei, f/a, p.143–145.
6. Badici, Emil. *Adevărul semantic şi entităţile matematice.* – În: *Krisis* // Revistă de filosofie, nr. 4, *Interpretare şi adevăr.* – Bucureşti, 1996, p.50–56.
7. Balca, Nicolae. *Istoria filosofiei antice.* – Bucureşti: Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1982.
8. Bejan, Petru. *Critica raţiunii discursive.* – În: Petru Bejan. *Critica filosofiei pure.* – Iaşi: Editura Fundaţiei „AXIS", 2000, p.103–167.
9. Bejan, Petru. *„Duplicitatea" adevărului.* – În: Petru Bejan. *Critica filosofiei pure.* – Iaşi: Editura Fundaţiei „AXIS", 2000, p.46–59.
10. Benmakhlouf, Ali. *Adevăr.* – În: *Dicţionar de istoria şi filosofia ştiinţelor* / Volum coordonat de Dominique Lecourt. Tr. de Laurenţiu Zoicaş şi al. – Iaşi: Polirom, 2005, p.55–62.

11. Biemel, Walter. *Heidegger* / Tr. de Thomas Kleininger. – Bucureşti: Humanitas, 1996.

12. Bitbol, Michel. *Complementaritate.* – În: *Dicţionar de istoria şi filosofia ştiinţelor* / Volum coordonat de Dominique Lecourt. Tr. de Laurenţiu Zoicaş şi al. – Iaşi: Polirom, 2005, p.312–316.

13. Blaga, Lucian. *Experimentul şi spiritul matematic.* – Bucureşti: Humanitas, 1998.

14. Bohm, David. *Plenitudinea lumii şi ordinea ei* / Tr. de H.–R. Patapievici şi Sorin Părăoanu. – Bucureşti: Humanitas, 1995.

15. Bogatu, Eugenia. *Strategii ale discursului filosofic.* – Chişinău: CEP USM, 2002.

16. Botez, Angela. *Filosofia şi ştiinţa conştiinţei.* – În: *Filosofia conştiinţei şi ştiinţele cognitive* / Concepţia, coordonarea, redactarea volumului şi definitivarea traducerilor Angela Botez şi Bogdan M. Popescu. – Bucureşti: Cartea Românească, 2002, p.5–81.

17. Botezatu, Petre. *Cauzalitatea fizică şi panquantismul.* – Iaşi: Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza", 2002.

18. Botezatu, Petre. *Dimensiunile adevărului.* – În: Petre Botezatu. *Discursul metodei. Un itinerar logico–filosofic* / Antologie îngrijită de Petru Ioan şi Sorin Pârvu. – Iaşi: Junimea, 1995, p.291–333.

19. Botiş, Gheorghe, *Criteriile adevărului.* – În: Gheorghe Botiş. *Iniţiere în filosofie.* – Iaşi: Chemarea, 1996, p.115–118.

20. Botiş, Gheorghe. *Iniţiere în filozofie.* – Iaşi: Chemarea, 1996.

21. Botturi, Francesco. *Imaginaţie.* – În: *Enciclopedie de filosfie şi ştiinţe umane* / Tr. de Luminiţa Cosma şi al. – Bucureşti: ALL Educaţional, 2004, p.475–477.

22. Brenner, Anastasios. *Experienţă.* – În: *Dicţionar de istoria şi filosofia ştiinţelor* / Volum coordonat de Dominique Lecourt. Tr. de Laurenţiu Zoicaş şi al. – Iaşi: Polirom, 2005, p.264–269.

23. Brown, James. *Despre holism şi adevăr.* – În: *Metamorfozele actuale în filosofia ştiinţei* / Îngrijirea volumului şi studiu introductiv Angela Botez. – Bucureşti: Editura Politică, 1988, p.136–150.

24. Bunge, Mario. *Teoria ştiinţifică.* – În: *Epistemologie. Orientări contemăporane.* Selecţia textelor, comentarii şi bibliografie de Ilie Pârvu. – Bucureşti: Editura Politică, 1974, p.214–227.

25. Callens, Stéphane. *Stăpânirea erorii.* – În: *Dicţionar de istoria şi filosofia ştiinţelor* / Volum coordonat de Dominique Lecourt. Tr. de Laurenţiu Zoicaş şi al. – Iaşi: Polirom, 2005, p.1281–1284.

26. Ceapraz, Ion. *Empiric şi teoretic în cunoaşterea ştiinţifică.* – Craiova: Scrisul Românesc, 1987.

27. Celmare, Ştefan. *Asupra obiectivităţii cunoaşterii ştiinţifice* // Analele Ştiinţifice ale Universităţii „Al.I. Cuza" (Serie nouă). *Filosofie.* Tomul XXXIX, 1 – 2, 1993. – Iaşi: Editura Universităţii „Al.I. Cuza", 1993, p.99–103.

28. Celmare, Ştefan. *Perspective epistemologice.* – Iaşi: Editura Universităţii „Al.I. Cuza", 1993.

29. Celmare, Ştefan. *Studii de teoria cunoaşterii.* – Iaşi: Editura Universităţii „Al.I. Cuza", 1996.

30. Churchland, Patricia S. *Poate neurobiologia să ne înveţe ceva despre conştiinţă?* – În: *Filosofia conştiinţei şi ştiinţele cognitive* / Concepţia, coordonarea, redactarea volumului şi definitivarea traducerilor Angela Botez şi Bogdan M. Popescu. – Bcurureşti: Cartea Românească, 2002, p.207–236.

31. *Cunoaştere şi analiză* / Volum omagial Mircea Flonta. – Bucureşti: ALL Educaţional, 1998.

32. Dagognet, François. *Măsurare.* – În: *Dicţionar de istoria şi filosofia ştiinţelor* / Volum coordonat de Dominique Lecourt. Tr. de Laurenţiu Zoicaş şi al. – Iaşi: Polirom, 2005, p.890–892.

33. Davidson, Donald. *Adevărat cu privire la fapte.* – În: Mircea Flonta. Constantin Stoenescu, Gheorghe Ştefanov. *Teoria cunoaşterii.* Teme. Texte. Literatură. – Bucureşti: Editura Universităţii din Bucureşti, 1999, p.225–242.

34. Dima, Teodor. *Coerenţa ca strategie logico–epistemologică de evaluare alethică* // Revista de fiosofie (Bucureşti), 1980, nr. 4, p.466–474.

35. Dima, Teodor. *Despre dimensiunea referenţială a cunoaşterii* // Revista de filosofie (Bucureşti), 1986, nr. 4, p.134–137.

36. Drăgănescu, Mihai. *Inelul lumii materiale.* – Bucureşti: Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1989.

37. Einstein, Albert. *Observaţii asupra teoriei cunoaşterii a lui Bertrand Russell.* – În: Albert Einstein. *Cum văd eu lumea. Teoria relativităţii pe înţelesul tuturor.* Ediţia a 2-a. – Bucureşti: Humanitas, 2000, p.89–97.

38. Eliade, Mircea. *Arhetipuri şi repere.* – În: Mircea Eliade. *Eseuri. Mitul eternei reîntoarceri. Mituri, vise şi mistere* / Tr. de Maria Ivănescu şi Cezar Ivănescu. – Bucureşti: Editura Ştiinţifică, 1991, p.13–14.

39. Enăchescu, Constantin. *Tratat de teoria cercetării ştiinţifice.* – Iaşi: Polirom, 2005.

40. *Existenţă. Cunoaştere. Comunicare* / Coordonatori: Ştefan Celmare, Constantin Sălăvăstru. – Iaşi: Editura Universităţii „Al.I. Cuza", 2002.

41. Feher, Marta. *Ascensiunea şi decăderea experimentului crucial.* – În: *Metamorfozele actuale în filosofia ştiinţei* / Îngrijirea volumului şi studiu introductiv Angela Botez. – Bucureşti: Editura Politică, 1988, p.306–325.

42. Felecan, Florean. *Cunoaşterea experimentală.* – În: *Teoria cunoaşterii ştiinţifice* / Coordonatori: Ştefan Georgescu, Mircea Flonta, Ilie Pârvu. – Bucureşti: Editura Academiei Române, 1982, p.246–267.

43. *Filosofia americană.* Vol.1. *Filosofia americană clasică* / Selecţia textelor, prefaţă şi note de Andrei Marga. – Bucureşti: ALL Educaţional, 2000.

44. Flonta, Mircea. *Cognitio. O introducere critică în problema cunoaşterii.* – Bucureşti: ALL, 1994.

45. Flonta, Mircea. *Imagini ale ştiinţei.* – Bucureşti: Editura Academiei Române, 1994.

46. Flonta, Mircea. *Parapsihologia şi criteriile cunoaşterii obiective* // Revista de filozofie (Bucureşti), 1988, nr. 3, p.289–300.

47. Florescu, Mihail. *Dimensiunile cunoaşterii.* – Bucureşti: Editura Politică, 1977.

48. Florian, Mircea. *Cunoaştere şi existenţă.* – Bucureşti: Societatea Română de Filosofie, 1939.

49. Florian, Mircea. *Logică şi epistemologie. Logica generală.* – Oradea: Antet, 1996.

50. Fornaro, Mauro. *Sigmund Freud.* – În: *Enciclopedie de filosofie şi ştiinţe umane* / Tr. de Luminiţa Cosma şi al. – Bucureşti: ALL Educaţional, 2004, p.371–373.

51. Freud, Sigmund. *Angoasă în civilizaţie.* – În: *Opere.* Vol. 1 / Tr. de Leonard Gavriliu. – Bucureşti: Editura Ştiinţifică, 1991, p.289–364.

52. Freud, Sigmund. *Moise şi monoteismul religios.* – În: *Opere.* Vol. 1 / Tr. de Leonard Gavriliu. – Bucureşti: Editura Ştiinţifică, 1991, p.169–288.

53. Freud, Sigmund. *Totem şi tabu.* – În: *Opere.* Vol. 1 / Tr. de Leonard Gavriliu. – Bucureşti: Editura Ştiinţifică, 1991, p.9–167.

54. Gadamer, Hans–Georg. *Elogiul teoriei.* – În: Hans–Georg Gadamer. *Elogiu Europei. Moştenirea Europei* / Tr. de Octavian Nicolae şi Valentin Panaitescu. – Iaşi: Polirom, 1999, p.33–46.

55. Gadamer, Hans–Georg. *Faptul ştiinţei.* – În: Hans–Georg Gadamer. *Elogiu Europei. Moştenirea Europei* / Tr. de Octavian Nicolae şi Valentin Panaitescu. – Iaşi: Polirom, 1999, p.167– 177.

56. Galimberti, Umberto. *Carl Gustav Jung.* – În: *Enciclopedie de filosofie şi ştiinţe umane* / Tr. de Luminiţa Cosma şi al. – Bucureşti: ALL Educaţioanal, 2004, p.538–540.

57. Galvan, Sergio. *Teorii formale ale adevărului.* – În: *Enciclopedie de filosofie şi ştiinţe umane* / Tr. de Luminiţa Cosma şi al. – Bucureşti: ALL Educaţioanal, 2004, p.26–27.

58. Gavriliu, Leonard. *Alfred Adler – o revanşă a socialului asupra biologismului freudian.* Studiu introductiv la: Alfred Adler. *Cunoaşterea omului* / Tr. de Leonard Gavriliu. – Bucureşti: IRI, 1996, p.7–38.

59. Gellius, Aulus. *Nopţile atice* / Tr. de David Popescu. – Bucureşti: Editura Academiei Române, 1965.

60. Georgescu, Ştefan. *Epistemologie.* – Bucureşti: Editura Didactică şi Pedagogică, 1978.

61. Georgescu, Ştefan. *Funcţiile teoriilor ştiinţifice.* – În: *Teoria cunoaşterii ştiinţifice* / Coordonatori: Ştefan Georgescu, Mircea Flonta, Ilie Pârvu. – Bucureşti: Editura Academiei Române, 1982, p.290–319.

62. Georgescu, Ştefan şi Dima, Teodor. *Ipoteza ştiinţifică.* – În: *Teoria cunoaşterii ştiinţifice* / Coordonatori: Ştefan Georgescu, Mircea Flonta, Ilie Pârvu. – Bucureşti: Editura Academiei Române, 1982; p.168–185.

63. Gogoneaţă, Nicolae. *Raportul „obiectiv - subiectiv" în filosofia lui Mircea Florian* // Revista de filosofie (Bucureşti), 1993, nr. 6, p.573–279.

64. Grădinaru, Camelia. *Discursul filosofic ca strategie de seducţie: cazul Baudrillard.* – În: *Argumentum. Caietele Seminarului de Logică discursivă, Teoria argumentării şi Retorică.* – Iaşi: Editura Fundaţiei „AXIS", 2003, p.119–156.

65. Grecu, Constantin. *Problema ştiinţifică.* – În: *Teoria cunoaşterii ştiinţifice* / Coordonatori: Ştefan Georgescu, Mircea Flonta, Ilie Pârvu. – Bucureşti: Editura Academiei Române, 1982, p.150–167.

66. Harre, Rom. *Marile experimente ştiinţifice care au schimbat concepţia noastră despre lume.* – În: *Metamorfozele actuale în filosofia ştiinţei* / Îngrijirea volumului şi studiu introductiv Angela Botez. – Bucureşti: Editura Politică, 1988, p.293–340.

67. Heidegger, Martin. *Introducere în metafizică* / Tr. de Gabriel Liiceanu şi Thomas Kleininger. – Bucureşti: Humanitas, 1999.

68. Horwich, Paul. *Adevăr (teorii ale adevărului).* – În: *Dicţionar de filosofia cunoaşterii* / Editat de Jonathan Dancy şi Ernest Sosa. Volumul 1: A. – H. Tr. de Gheorghe Ştefanov şi al. – Bucureşti: Trei, 1999, p.24–32.

69. Huisman, Denis. *Dicţionar de opere majore ale filosofiei* / Tr. de Cristian Petru şi Şerban Velescu. – Bucureşti: Editura Enciclopedică, 2001.

70. Humă, Ioan. *Criterii de verificare a adevărului.* – În: Ioan Humă. *Introducere în filozofie.* – Iaşi: Chemarea, 1992, p.171–176.

71. Humă, Ioan. *Introducere în filozofie.* – Iaşi: Chemarea, 1992.

72. Husserl, Edmund. *Filosofia ca ştiinţă riguroasă* / Traducere, postfaţă, note şi comentarii de Alexandru Boboc. – Bucureşti: Paideia, 1994.

73. Ioan, Petru. *Factori ai cunoaşterii politice.* – În: Petru Ioan. *Modelul hexadic în politologie.* – Iaşi: Editura „Ştefan Lupaşcu", 2002, p.65–68.

74. Ioan, Petru. *Modalităţi de raportare a dialecticii la logică.* – În: *Coordonate ale gândirii filosofice şi social-politice româneşti contemporane.* – Iaşi: Junimea, 1989, p.84–137.

75. Ioan, Petru. *Modelul semiotic în criteriologia cunoaşterii* // Revista de filosofie (Bucureşti), 1986, nr. 2, p.128–134.

76. Ioan, Petru. *Parcursuri ale interpretării în câmpul cunoaşterii şi al exprimării discursive.* – În: Petru Ioan. *Resemnificări.* Vol. 1. *Logica, la confluenţă cu hermenentica.* – Iaşi: Editura „Ştefan Lupaşcu", 2004, p.131–176.

77. Ioan, Petru. *Resemnificări.* Vol. 2. *Prin logică spre metafilosofie.* – Iaşi: Editura „Ştefan Lupaşcu", 2005.

78. Isac, Ionuţ. *Subiectul uman şi cunoaşterea psihologică în viziunea lui Ştefan Lupaşcu.* – În: *Ştefan Lupaşcu: un gânditor pentru mileniul trei.* Vol. 2 / Coordonator: Petru Ioan // Analele Ştiinţifice ale Institutului de Studii Europene „Ştefan Lupaşcu". Seria *Secvenţe psihologice*, tom III, nr. 1 – 2. – Iaşi, 2001, p.307–316.

79. James, William. *Concepţia pragmatistă despre adevăr.* – În: Mircea Flonta, Constantin Stoenescu, Gheorghe Ştefanov, *Teoria cunoaşterii.* Teme. Texte. Literatură. – Bucureşti: Editura Universităţii din Bucureşti, 1999, p.243–252.

80. Jung, Carl Gustav. *În lumea arhetipurilor* / Tr. de Vasile Dem. Zamfirescu. – Bucureşti: Jurnal Literar, 1994.

81. Jung, Carl Gustav. *Puterea sufletului.* Antologie. A doua parte: *Descrierea tipurilor psihologice* / Tr. de Suzana Holon. – Bucureşti: Anima, 1994.

82. Jung, Carl Gustav. *Puterea sufletului.* Antologie. Prima parte: *Psihologia analitică. Temeiuri* / Tr. de Suzana Holon. – Bucureşti: Anima, 1994.

83. Kant, Immanuel. *Critica raţiunii pure* / Tr. Nicolae Bagdasar şi Elena Moisuc. – Bucureşti: Editura Ştiinţifică, 1969.

84. Lenoci, Michele. *John Dewey.* – În: *Enciclopedie de filosofie şi ştiinţe umane* / Tr. de Luminiţa Cosma şi al. – Bucureşti: ALL Educaţioanal, 2004, p.227–228.

85. Lupaşcu, Ştefan. *Biologie şi cunoaştere.* – În: Stéphane Lupasco. *Logica dinamică a contradictoriului* / Tr. de Vasile Sporici. – Bucureşti: Editura Politică, 1982, p.275-294.

86. Lupaşcu, Ştefan. *Cele trei materii.* – În: Stéphane Lupasco. *Logica dinamică a contradictoriului* / Tr. de Vasile Sporici. – Bucureşti: Editura Politică, 1982; p.21–71.

87. Lupaşcu, Ştefan. *Logica cunoaşterii sau experienţa ştiinţifică.* – În: Stéphane Lupasco. *Logica dinamică a contradictoriului* / Tr. de Vasile Sporici. – Bucureşti: Editura Politică, 1982; p.181–224.

88. Lupaşcu, Ştefan. *Principiul antagonismului şi logica energiei. Prolegomene la o ştiinţă a contradicţiei* / Tr. de Vasile Sporici. – Iaşi: Editura „Ştefan Lupaşcu", 2000.

89. Macoviciuc, Vasile. *Iniţiere în filosofia contemporană.* – Bucureşti: Universal Dalsi, 1999.

90. Maliţa, Mircea. *Subiect – obiect, o distincţie irelevantă?* // Revista de filosofie (Bucureşti), 1994, nr. 4, p.333–337.

91. Marga, Andrei. *Reconstrucţia pragmaică a filosofiei.* Vol. 1. *Recuperări. Receptarea pragmatismului. Pragmatismul până la Pierce.* – Iaşi: Polirom, 1998.

92. Mareş, Petre. *Raportul dintre filosofie şi ştiinţă în opera lui C.Rădulescu – Motru* // Revista de filosofie (Bucureşti), 1988, nr. 1, p.36–41.

93. Montbrial, Thierry de. *Acţiunea şi sistemul lumii* / Tr. de Gheorghe Dolgu şi Aida Sarchizian. – Bucureşti: Editura Academiei Române, 2003.

94. Nadeau, Robert. *Obiectivitate.* – În: *Dicţionar de istoria şi filosofia ştiinţelor* / Volum coordonat de Dominique Lecourt. Tr. de Laurenţiu Zoicaş şi al. – Iaşi: Polirom, 2005, p.1009–1020.

95. Nagel, Thomas. *Veşnice întrebări* / Tr. de Germina Chioroiu. – Bucureşti: ALL, 1996.

96. Negulescu, Petre P. *Problema cunoaşterii.* – În: *Pagini alese.* – Bucureşti: Editura Ştiinţifică, 1967.

97. Noica, Constantin. *Jurnal de idei.* – Bucureşti: Humanitas, 1991.

98. Paganini, Giani. *David Hume.* – În: *Enciclopedie de filosofie şi ştiinţe umane* / Tr. de Luminiţa Cosma şi al. – Bucureşti: ALL Educaţional, 2004, p.456–458.

99. Pârvu, Ilie. *Teoria ştiinţifică. Modalităţi de reconstrucţie şi modele sistematice ale structurii şi dinamicii teoriilor ştiinţifice.* – Bucureşti: Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1981.

100. Pârvu, Ilie. *Teoria adevărului.* – În: *Teoria cunoaşterii ştiinţifice* / Coordonatori: Ştefan Georgescu, Mircea Flonta, Ilie Pârvu. – Bucureşti: Editura Academiei Române, 1982, p.386–420.

101. Piaget, Jean. *Epistemologia genetică.* – Cluj: Dacia, 1973.

102. Popa, Cornel. *Cunoaştere ostensivă şi cunoaştere discursivă.* – În: *Teoria cunoaşterii ştiinţifice* / Coordonatori: Ştefan Georgescu, Mircea Flonta, Ilie Pârvu. – Bucureşti: Editura Academiei Române, 1982, p.105–109.

103. Popa, Cornel. *Structura şi funcţiile teoriei ştiinţifice.* – În: *Teorie şi experiment.* – Bucureşti: Editura Politică, 1971, p.37–89.

104. Popa, Cornel. *Teoria cunoaşterii: perspectivă semiotico–praxiologică asupra actului cunoaşterii.* – Bucureşti: Editura Ştiinţifică, 1972.

105. Popper, Karl R. *Adevăr, raţionalitate şi creşterea cunoaşterii ştiinţifice.* – În: Karl R. Popper. *Conjecturi şi infirmări. Creşterea cunoaşterii ştiinţifice* / Tr. de Constantin Stoenescu şi al. – Bucureşti: Trei, 2002, p.281–325.

106. Popper, Karl R. *Cunoaşterea şi raportul corp – minte. O pledoarie pentru interacţionism* / Editată de M.A. Notturno. Tr. de Florin Lobonţ. – Bucureşti: Trei, 1997.

107. Popper, Karl R. *Epistemologia fără subiect cunoscător.* – În: *Epistemologie. Orientări contemporane* / Selecţia textelor, comentarii şi bibliografie de Ilie Pârvu. – Bucureşti: Editura Politică, 1974, p.69–85.

108. Popper, Karl R. *Logica cercetării* / Tr. de Mircea Flonta, Alexandru Surdu şi Erwin Tivig. – Bucureşti: Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1981.

109. Popper, Karl R. *Subiectiv versus obiectiv în cunoaştere.* – În: Karl R. Popper. *Filosofie socială şi filosofia ştiinţei.* Antologie editată de David Miller / Tr. de Alexandra Stanciu şi al. - Bucureşti: Trei, 2000, p.60–78.

110. Posescu, Bogdan M. *Cele două feţe ale conştiinţei.* – În: *Filosofia conştiinţei şi ştiinţele cognitive* / Concepţia, coordonarea, redactarea volumului şi definitivarea traducerilor Angela Botez şi Bogdan M. Popescu. – Bucureşti: Cartea Românească, 2002, p.315–334.

111. Posescu, Alexandru. *Teoria logică a ştiinţei.* Ediţia a 2-a. -- Bucureşti: Garamond, f/a.

112. Ramsey, Ramsey Eric. *Conştiinţa, subiectivitatea şi corporalitatea umană.* – În: *Filosofia conştiinţei şi ştiinţele cognitive* / Concepţia, coordonarea, redactarea volumului şi definitivarea traducerilor Angela Botez şi Bogdan M. Popescu. – Bucureşti: Cartea Românească, 2002, p.303–314.

113. Rasmussen, Strig Alstrup. *Şcoala de la Erlangen. Limbajul ştiinţelor.* – În: *Filosofia în secolul XX.* Vol.2. *Teoria ştiinţei. Filosofia analitică* / Coordonatori: Anton Hügli şi Poul Lübcke. Tr. de Andrei Apostol şi al. – Bucureşti: ALL Educaţional, 2003, p.471–474.

114. Roşca, Dumitru D. *Existenţa tragică. Încercare de sinteză filosofică.* – Bucureşti: Editura pentru literatură universală, 1968.

115. Russell, Bertrand. *Problemele filosofiei* / Tr. de Mihai Ganea. Ediţia a 3-a. – Bucureşti: BIC ALL, 2004.

116. Saharneanu, Eudochia. *Henri Bergson.* – În: *Orientări antropologice în filosofia secolelor XIX – XX.* – Chişinău: USM, 1999, p.49–54.

117. Saharneanu, Eudochia. *Filosofia existenței.* – În: *Orientări antropologice în filosofia secolelor XIX – XX.* – Chișinău: USM, 1999, p.60–95.

118. Sălăvăstru, Constantin. *Critica raționalității discursive. O interpretare problematologică a discursului filosofic.* – Iași: Polirom, 2001.

119. Schmid, Anne Françoise. *Concept. – În: Dicționar de istoria și filosofia științelor* / Volum coordonat de Dominique Lecourt. Tr. de Laurențiu Zoicaș și al. – Iași: Polirom, 2005, p.342–346.

120. Schrag, Calvin O. *Resursele raționalității. Un răspuns la provocarea postmodernă* / Tr. de Angela Botez și Argentina Firuță. – București: Editura Științifică, 1999.

121. Sporici, Vasile. *O concepție filosofică pentru secolul XXI.* Postfață la: Ștefan Lupașcu. *Omul și cele trei etici ale sale* (în colaborare cu Solange de Mailly – Nesle și Basarab Nicolescu) / Tr. de Vasile Sporici. – Iași: Editura „Ștefan Lupașcu", 1999, p.114–126.

122. Stachel, John. *Măsurarea în mecanica cuantică.* – În: *Dicționar de istoria și filosofia științelor* / Volum coordonat de Dominique Lecourt. Tr. de Laurențiu Zoicaș și al. – Iași: Polirom, 2005, p.892–896.

123. Stan, Gerard. *Problema adevărului în viziunea lui Petre Botezatu* // Analele Științifice ale Universității „Al.I. Cuza" din Iași. (Seria nouă). *Filosofie,* Tom L – LI, 2003 – 2004. – Iași: Editura Universității „Al.I. Cuza", 2004, p.229–236.

124. Stegmuller, Wolfgang. *Punctul de vedere structuralist asupra teoriilor.* – În: *Metamorfoze actuale în filosofia științei* / Îngrijirea volumului și studiu introductiv Angela Botez. – București: Editura Politică, 1988, p.43–65.

125. Suciu, Alexandru. *Adevăr, fals, eroare, greșeală* // Revista de filosofie (București), 1994, nr. 1, p.51–60.

126. Tarski, Alfred. *Concepția semantică a adevărului.* – În: Mircea Flonta, Constantin Stoenescu, Gheorghe Ștefanov. *Teoria*

cunoaşterii. Teme, Texte, Literatură. – Bucureşti: Editura Universităţii din Bucureşti, 1999, p.211–218.

127. Toffler, Alvin. *Cunoaşterea: o avere formată din simboluri.* – În: Alvin Toffler. *Powershift. Puterea în mişcare* / Tr. de Mihnea Columbeanu. – Bucureşti: Antet, 1995, p.66–74.

128. Ţapoc, Vasile. *Cunoaştere filosofică – cunoaştere ştiinţifică: identitate, rivalitate sau complementaritate.* – În: *Analele Ştiinţifice ale Universităţii de Stat din Moldova.* Seria *"Ştiinţe socioumanistice"*. Vol. III. – Chişinău: USM, 2002, p.13–16.

129. Ţapoc, Vasile. *Filosofia lui Henri Bergson.* – În: Mihai Braga, Ecaterina Lozovanu, Constantin Lozovanu şi al. *Istoria filosofiei.* Partea a doua. – Chişinău: DEP UTM, 1998, p.120–131.

130. Ţapoc, Vasile. *Formularea şi / sau evidenţierea problemei ştiinţifice.* – În: Vasile Ţapoc. *Disertaţia ştiinţifică. Iniţiere în cercetarea ştiinţifică şi filosofia succesului.* – Chişinău: CEP USM, 2000, p.14–23.

131. Ţapoc, Vasile. *Intuiţie şi creaţie.* – Chişinău: Editura Cartea Moldovenească, 1979.

132. Ţurlea, Marin. *Teoria ştiinţifică.* – În: *Teoria cunoaşterii ştiinţifice* / Coordonatori: Ştefan Georgescu, Mircea Flonta, Ilie Pârvu. – Bucureşti: Editura Academiei Române, 1982, p.205–245.

133. Varela, Francisco I. *Cogniţie şi ştiinţele cognitive.* – În: *Dicţionar de istoria şi filosofia ştiinţelor* / Volum coordonat de Dominique Lecourt. Tr. de Laurenţiu Zoicaş şi al. – Iaşi: Polirom, 2005, p.293–300.

134. Weber, Max. *Teorie şi metode în ştiinţele culturii.* Tr. de Nicolae Râmbu şi Johann Klush. – Iaşi: Polirom, 2001.

135. Zamfirescu, Vasile Dem. *Introducere în lumea arhetipurilor.* – În: Karl Gustav Jung. *În lumea arhetipurilor* / Traducere, prefaţă, comentarii şi note de Vasile Dem. Zamfirescu. – Bucureşti: Jurnal Literar, 1994, p.5–18.

Vasile ŢAPOC

Iniţiere în gnoseologie şi ştiinţele cogniţiei

(Material teoretico-didactic)

Redactor – *Ariadna Strungaru*

Asistenţă computerizată – *Ana Enachi*

Bun de tipar 14.03.2007. Formatul 60x84 $^{1}/_{16}$
Coli de tipar 10,2. Coli editoriale 10.
Comanda 60. Tirajul 50ex.

Centrul Editorial-poligrafic al USM
str. Al. Mateevici, 60, Chişinău, MD2009